Jacques **Derrida**

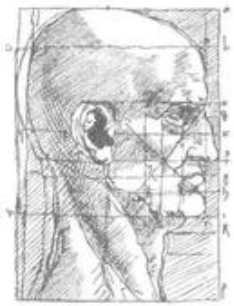
El problema de la génesis en la filosofía de Husserl

EL PROBLEMA DE LA GÉNESIS EN LA FILOSOFÍA DE HUSSERL

HERMENEIA

108

Colección dirigida por
Miguel García-Baró



JACQUES DERRIDA

EL PROBLEMA DE LA GÉNESIS EN LA FILOSOFÍA DE HUSSERL

Edición preparada por
JAVIER BASSAS VILA

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2015

Esta obra ha recibido una ayuda a la edición
del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte

Cubierta diseñada por Christian Hugo Martín

© Traducción, presentación, notas y epílogo de Javier Bassas Vila

© Presses Universitaires de France, 1990. *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*
© Ediciones Sígueme S.A.U., 2015
C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España
Tlf.: (+34) 923 218 203 - Fax: (+34) 923 270 563
ediciones@sigueme.es
www.sigueme.es

ISBN: 978-84-301-1900-4
Depósito legal: S. 300-2015
Impreso en España / Unión Europea
Imprenta Kadmos, Salamanca

CONTENIDO

Presentación, de Javier Bassas 9

EL PROBLEMA DE LA GÉNESIS
EN LA FILOSOFÍA DE HUSSERL

Advertencia 13
Prólogo. El tema de la génesis y la génesis de un tema 17
Introducción 53

Primera parte
LOS DILEMAS DE LA GÉNESIS PSICOLÓGICA:
PSICOLOGISMO Y LOGICISMO

1. El planteamiento del problema 63
2. Un primer recurso a la génesis: el psicologismo intencional 73
3. La disociación: el abandono de la génesis y la tentación logicista 97

Segunda parte
LA «NEUTRALIZACIÓN» DE LA GÉNESIS

1. Temporalidad noemática y temporalidad genética 121
2. La *epokhé* radical y la irreductibilidad de la génesis 145
   La reducción y la exclusión idealista de la génesis 146
   La génesis de la percepción: la *hylé* y la *morphé* 162
   La temporalidad noética. Insuficiencia de una constitución estática 171

Tercera parte

El tema fenomenológico de la génesis:
génesis trascendental y génesis «mundana»

1. Nacimiento y devenir del juicio 187
2. La constitución genética del ego y el paso a una nueva forma de idealismo trascendental 223
Apéndice 248

Cuarta parte

La teleología: el sentido de la historia
y la historia del sentido

1. El nacimiento y las crisis de la filosofía 153
2. La primera tarea de la filosofía: la reactivación de la génesis 265
3. La historia de la filosofía y el motivo trascendental 277

Bibliografía 289

Estudio, de Javier Bassas
Derrida antes de Derrida. Sobre la escritura y el origen dialéctico de la «diferancia» 295

PRESENTACIÓN

Javier Bassas Vila

Como Derrida mismo señala, esta obra fue redactada entre 1953-1954, aunque no fue publicada hasta 1990. Durante esos treinta y seis años, se publicaron nuevas ediciones de los textos husserlianos y nuevas traducciones francesas. Conviene indicar que, por ese lapso de tiempo transcurrido, las notas a pie de página constituyen en *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl* un elemento esencial. En ellas, además de precisiones teóricas e históricas por parte del autor, también se hallarán dos o más referencias bibliográficas para un mismo fragmento citado. Esto merece, sin duda, ciertas observaciones.

De un fragmento de Husserl citado por Derrida, hemos conservado la referencia alemana y la francesa que ya figuran en la edición original, y hemos añadido la referencia a la traducción española cuando esta existía. Como decíamos, desde 1954 hasta 1990 se han publicado en la *Husserliana* los textos de Husserl que en el momento de redactar esta obra solo existían en ediciones separadas; asimismo, se han publicado desde entonces nuevas traducciones en francés de los textos de Husserl, o se han vuelto a traducir partiendo de ediciones más rigurosas. Por todo ello, en algunas notas a pie de página pueden figurar dos ediciones alemanas (la anterior a la *Husserliana* y la *Husserliana*) y/o dos traducciones francesas (la que cita Derrida y la que se realizó después de 1954), así como la traducción española cuando existe. Como también indica Derrida en su «Advertencia», todo ello está señalado debidamente con corchetes y otras indicaciones. Pongamos como ejemplo la nota 5 del «Prólogo»:

> *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneres Zeitbewußtseins* <editadas por Martin Heidegger en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, IX, 1928, tirada aparte, Max Niemeyer, Halle a.d.S. 1928, publicado desde entonces en la *Husserliana*, t. X: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtsein* (1893-1917), editado por Rudolf Boehm, Martinus Nijhoff, Den Haag 1966; versión fr.: *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, traducido del alemán por Henri Dussort, PUF, Paris 1964 [versión cast. de Agustín Serrano de Haro, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Trotta, Madrid 2002]>.

Los corchetes angulares (<...>) indican los añadidos bibliográficos realizados en 1990 por Elisabeth Weber; los corchetes rectangulares ([...]) indican nuestras referencias para la presente edición española. Las indicaciones «versión fr.» o «versión cast.» también ayudarán, evidentemente, a distinguir las referencias. En otro tipo de notas más breves también podemos encontrarnos con una triple referencia:

> Cf. *Meditaciones cartesianas*, § 41, p. 119 de la ed. alemana; versión fr. de Levinas-Peiffer, p. 73 [versión cast.: p. 144-145].

El lector que se acerque a *El problema de la génesis* sin un propósito de investigación podrá saltarse todo ese denso aparato de notas. Y el lector que, en cambio, esté realizando un trabajo en profundidad de la obra husserliana o derridiana, creemos que agradecerá todas esas referencias en la medida en que permiten conocer y consultar qué ediciones alemanas utilizó Derrida, cómo cita y traduce en 1954 nociones fundamentales de la fenomenología, cómo se han traducido después esas mismas nociones y cuáles son las posibles correspondencias en castellano. Apuntemos, a este respecto, que hemos traducido las citas de Husserl a partir de la traducción francesa que Derrida ofrece, pues este utiliza a menudo su versión francesa para desarrollar sus reflexiones. No obstante, sirviéndose de las referencias a la edición alemana y a la traducción española, el lector-investigador podrá ir a buscar unas y otras versiones, y analizar los cambios. De hecho, en algunos casos yo mismo me he permitido señalar diferencias de traducción que pueden ser relevantes.

De la comparación entre tal texto alemán de Husserl, su traducción francesa y su traducción castellana, podríamos extraer varias conclusiones que conciernen al desarrollo de los estudios fenomenológicos en Francia y en el mundo hispanófono. Dicho aquí muy brevemente, tras el cotejo de algunas versiones advertimos la necesidad de nuevas traducciones castellanas de las obras claves de Husserl. Una tarea que ya han acometido afortunadamente Miguel García-Baró, Agustín Serrano de Haro y Antonio Zirión, entre otros, como nuevos traductores destacados de la obra husserliana. Quede para otro lugar el análisis detallado de las necesarias por aquel entonces pero no siempre claras traducciones castellanas de José Gaos, por ejemplo de las *Investigaciones lógicas*, realizada con Manuel García Morente y publicada en 1929, de las *Ideas* I publicada en 1949 o de las cuatro primeras meditaciones de las *Meditaciones cartesianas*, realizada en 1942.

La tarea del traductor, ante obras tan complejas, resulta siempre harto complicada y nunca llega a concluirse. De hecho, termina pareciendo un trabajo infinito como la filosofía, siempre en diálogo con los sentidos

del texto, con el paso de los años, con los mismos lectores y con las personas que apoyan este delicado proceso entre lenguas. En este sentido, agradezco la confianza de Miguel García-Baró al aceptar y guiar esta edición, así como las aportaciones de Raquel Friera, Marcos Ferreiro, Iker G. Plazaola, Joana Masó, Jean-Luc Marion, Jocelyn Benoist, Nathalie Depraz, Pablo PosadasVarela, Cristina Rodríguez Marciel y los miembros del Grup d'Estudis Fenomenològics.

Solo nos queda desear que, de esta traducción de *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*, generaciones venideras puedan subsanar los errores que se encuentren y que, entretanto, las limitaciones del traductor no sirvan sino para manifestar, *a contrario*, eso que solo algunos, como el mismo Derrida, pueden llegar a pensar, a escribir.

ADVERTENCIA

¿Debía publicarse este escrito de 1953-1954? Sinceramente, debo confesar que todavía hoy, aun siendo ya un hecho, sigo teniendo mis dudas.

Durante los meses anteriores a esta publicación, la particularidad idiomática de la expresión francesa «escucharse» me ha parecido más inestable que nunca, a veces incluso amenazadora. Escucharse, ¿a alguien le puede gustar eso? ¿Y sin tener el regusto de un veneno o el sabor que precede a una enfermedad? Lo dudo cada vez más. Uno siempre se escucha, es cierto, cuando se cede ante la tentación de publicar. ¿Quién podría negarlo? O dicho de otra manera: ¿qué puede hacerse sino negarlo? En estos casos uno escucha su propio deseo, por supuesto, y se pone a escuchar de nuevo, se acepta al menos escuchar otra vez cómo resuena durante un tiempo la voz que habla en el texto. Pero ¿es posible hacerlo casi cuarenta años después?

Entre las inquietudes, las reticencias, incluso las objeciones que se han multiplicado en mí releyendo esta obra, entre las incomodidades que he sentido, lo que más me ha contrariado ha sido el hecho de escucharme, esa experiencia que consiste en no oírse ni entenderse apenas, con pena, como en una cinta magnetofónica o en una pantalla, y en reconocerse sin reconocerse, quiero decir sin aceptarla, sin tan siquiera tolerarla, a través de la memoria de desplazamientos filosóficos, retóricos, estratégicos, una manera de hablar, que apenas ha cambiado quizá, la posición antigua y casi fatal de una voz, o más bien del tono. Tono que no se deja disociar de un gesto incontrolable incluso en el control de sí: es como un movimiento del cuerpo, siempre el mismo en el fondo, para implicarse en el paisaje de un problema, por más especulativo que parezca. Y todo ello, sí, aparece como en una cinta vieja, la

película es casi muda, se percibe sobre todo el ruido de la máquina, se identifican siluetas antiguas y familiares. A esta distancia uno no puede escucharse o más bien, si uno puede al contrario –¡por desgracia!– empezar a oír y entender algo más, esto se convierte en lo más difícil: sufrimiento ante una pantalla, alergia ante la presencia autoritaria de una imagen de sí mismo, a la vez sonora y visual, de la que decimos, quizá, que nunca nos gustó ni conocimos verdaderamente, que apenas la vimos pasar. ¿Era yo, soy yo, eso?

No había releído este trabajo de estudiante desde hacía más de treinta años. La idea de publicarlo, evidentemente, ni se me había ocurrido. Sin preocuparme mucho por salvar aquí las apariencias, ¿diré que, si me hubiera escuchado a mí mismo, no habría escuchado a mis amigos? ¿Acaso debería haber resistido más firmemente a las sugerencias de ciertos lectores (en especial de ciertos compañeros del Centro de los Archivos Husserl en París, en primer lugar de Françoise Dastur y Didier Franck), así como a la generosa propuesta de Jean-Luc Marion, director de una colección en la que ya había publicado yo otros estudios sobre Husserl cuando la dirigía su fundador? Jean Hyppolite también había leído este trabajo con su solicitud habitual y me había animado, en 1955, a preparar su publicación. Con razón o sin ella por haberme dejado convencer, finalmente, queda esto: del riesgo que corro la responsabilidad es toda mía, huelga decirlo. Ahora bien, recordando lo que esta publicación les debe, quiero agradecer a estos amigos su confianza, incluso y sobre todo si dudo en compartirla.

Esta obra corresponde a lo que se llamaba por entonces una tesina para el diploma de estudios superiores. La escribí en 1953-1954 bajo la amable y atenta dirección de Maurice de Gandillac, profesor en la Sorbona, cuando yo era alumno de segundo año de la École Normale Supérieure. Gracias a M. de Gandillac y a P. Van Breda, había podido consultar durante ese mismo año ciertos textos inéditos de Husserl en los Archivos de Lovaina.

Si alguien se acercara a este antiguo libro, yo debería dejarlo solo, no prevenirle sobre ningún aspecto de su lectura y retirarme al instante de puntillas. Debería más precisamente prohibirme, no menos que ciertas confidencias, las interpretaciones filosóficas. Ni siquiera debería mencionar lo que me ha parecido en el fondo más curioso en este documento, a saber, lo que, para responder a un

interés, como interés de saber, tal vez le confiere hoy a este trabajo algún sentido documental. Es mi única esperanza; que se me perdone, pues, añadir dos cosas al respecto.

1. Esta lectura panorámica que recorre aquí toda la obra de Husserl con la impudencia imperturbable de un escáner apela a una especie de ley cuya estabilidad me parece hoy tanto más sorprendente en la medida en que, *incluso en su formulación literal*, no habrá dejado, desde entonces, de dirigir todo lo que he intentado demostrar, como si una especie de idiosincrasia negociara a su manera, ya, una necesidad que siempre la sobrepasaría y que debería reapropiarse interminablemente. ¿Qué necesidad? Se trata siempre de una complicación originaria del origen, de una contaminación inicial de lo simple, de una distancia inaugural que ningún análisis podría *presentar*, *hacer presente* en su fenómeno o reducir a la puntualidad instantánea, idéntica a sí, del elemento. La cuestión que gobierna efectivamente todo este trayecto ya es: «¿Cómo puede la originariedad de un fundamento ser una síntesis *a priori*? ¿Cómo puede empezar todo por una complicación?» (p. 29). Todos los límites sobre los que se construye el discurso fenomenológico se ven así cuestionados desde la necesidad fatal de una «contaminación» («implicación desapercibida o de contaminación disimulada» (p. 49) entre los dos bordes de la oposición: trascendental/«mundano», eidético/empírico, intencional/no intencional, activo/pasivo, presente/no presente, puntual/no puntual, originario/derivado, puro/impuro, etc.), propagándose el temblor de cada borde por todos los otros. Una ley de contaminación diferencial impone su lógica de un extremo al otro del libro; y me pregunto por qué la palabra misma «contaminación» no ha dejado desde entonces de imponérseme.

2. Ahora bien, a través de los momentos, las configuraciones, los efectos de esta ley, la «contaminación» originaria del origen recibe ahí un nombre filosófico al que tuve que renunciar: la dialéctica, una «dialéctica originaria». La palabra aparece insistentemente, página tras página. Un envite «dialéctico» pretende ir más allá del materialismo dialéctico (por ejemplo el de Tran Duc Thao, citado a menudo y juzgado insuficientemente dialéctico, todavía «prisionero de una metafísica», p. 262) o más allá de la dialéctica que Cavaillès cree tener que invocar contra Husserl en una frase por en-

tonces célebre («la necesidad generadora no es la de una actividad, sino la de una dialéctica», p. 215ss). Que, a lo largo de una crítica muy respetuosa, este hiper-dialectismo se explique a menudo con Tran Duc Thao o con Cavaillès (antes bien que con otros lectores franceses de Husserl: Levinas, Sartre, Merleau-Ponty, Ricœur); que unos años más tarde, mientras en la Introducción a *El origen de la geometría* (1962) y en *La voz y el fenómeno* (1967) yo continuaba con la lectura así iniciada, la palabra «dialéctica» acabara desapareciendo del todo, e incluso designando eso sin lo cual o *al margen de lo cual* había que pensar la diferancia, el suplemento de origen y la huella[1], todo ello configura efectivamente una especie de señalización en el mapa filosófico y político a partir del cual, en la Francia de los años 50, intentaba orientarse un estudiante en filosofía.

Una regla se imponía necesariamente para esta publicación, y no sufría ninguna excepción: que no se modificara en nada la versión original. Esta regla se ha respetado escrupulosamente[2], como lo demostrarán las imperfecciones –¡por desgracia!– de todo tipo, en particular en las traducciones que yo mismo realicé. Al tratarse de traducciones y de referencias a las obras de Husserl en general, había cuando menos que poner al día las indicaciones bibliográficas. Desde 1953, las publicaciones de las obras de Husserl se han multiplicado, como es sabido, en alemán y francés.

Elisabeth Weber es la autora de las notas que ella misma ha juzgado necesario añadir y marcar entre corchetes angulares (<...>). También ha verificado las referencias, actualizado la bibliografía y revisado las pruebas de este libro. Querría expresarle aquí mi profundo agradecimiento.

Junio de 1990

1. Ya se trate de fenomenología o de dialéctica, el alejamiento nunca ha sido para mí sin remordimiento. A quienes interese la huella de ese remordimiento, podrán encontrarla por todas partes, por ejemplo en «La clausura de la representación», en *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967, 364 [versión cast. de Patricio Peñalver, *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona 1989, 340].

2. Salvo algunas erratas y algunos errores gramaticales y de puntuación.

Prólogo

EL TEMA DE LA GÉNESIS Y LA GÉNESIS DE UN TEMA[1]

«Historia de la filosofía y filosofía de la historia»

A lo largo de este trabajo, dos problemáticas se mezclarán e implicarán constantemente. Si se prestaran a definiciones distintas y estrictamente yuxtaponibles, tendríamos que hablar aquí de una problemática «especulativa» o, en un sentido más amplio, filosófica y de una problemática «histórica». Pero debemos apuntar, de entrada, que la filosofía de la génesis a la que acabaremos adhiriéndonos niega precisamente la posibilidad de tal distinción; metódica y convencional, nos revelará en sus implicaciones radicales la inseparabilidad esencial de esos dos mundos de significaciones: la historia de la filosofía y la filosofía de la historia.

Por una parte, parecerá en efecto que nos concentramos en el problema filosófico de la génesis, considerada en cuanto tal, es decir, extirpada esencialmente de la base histórica en la que ha podido nacer; los textos husserlianos adoptarán entonces la figura de pretextos. En su recorrido histórico, serán las singulares vías de acceso hacia un problema tratado en su especificidad y su extensión filosóficas; con él, estaremos en el corazón de las grandes cuestiones clásicas como la objetividad, la validez de los fundamentos, el devenir histórico, las relaciones de la forma y la materia, de la actividad y la pasividad, de la cultura y la naturaleza, etc. Cuestiones que basta evocar para desvelar la totalidad del horizonte filosófico.

1. Estas largas consideraciones preliminares no debían, en su origen, introducir el presente estudio histórico. Esbozan más bien, a grandes trazos, un trabajo más amplio y más dogmático que podríamos emprender ulteriormente en torno al mismo problema. En la medida en que pueden iluminar de alguna manera el ensayo histórico que las seguirá, hemos pensado que podía ser conveniente presentarlas aquí.

Por otra parte, nuestro interés por el problema de la génesis, en su significación filosófica, aparecerá en cierto sentido como secundario y mediato; nos servirá como hilo conductor, será el vínculo de investigaciones de un cariz más directamente histórico: ¿debemos concluir en una unidad o en una discontinuidad del pensamiento husserliano tal y como se nos presenta en su devenir? ¿Cómo debe entenderse una u otra de estas hipótesis? ¿Cuál es el sentido de la transformación, cuando menos aparente, de las tesis y de los temas husserlianos?

Por consiguiente, la noción de génesis es aquí doblemente central. De entrada, cuestiona las relaciones entre la filosofía y la historia. De una manera muy general, tanto en su sentido universal como en su sentido individual, la historia[2] –al describir la aparición sucesiva de estructuras racionales, de «conciencias» (en el sentido en que Sartre utiliza esta palabra), de sistemas de significaciones originales– parece implicar la dependencia de todo conocimiento o de toda intención filosófica con respecto a la realidad de su momento histórico. La historia parece así decepcionar toda pretensión al absoluto de una objetividad, a la autonomía de un fundamento. Situando la Razón y la conciencia filosófica en un tiempo natural y objetivo, la génesis plantea el problema de una posibilidad de la filosofía como investigación de un fundamento autónomo y, asimismo, el problema de las relaciones de la filosofía con las ciencias físicas y antropológicas que, anteriormente a toda filosofía, parecen ofrecernos el espectáculo de las génesis reales[3]. Pero ¿no es este espectáculo originariamente posible para y por una conciencia filosófica que no solo funda su valor científico, sino que también se suscita, se engendra y se comprende en ello mismo? Toda la filosofía se preguntaría aquí sobre su propio sentido y sobre su propia dignidad.

Podría parecer interesante estudiar la posición o el tratamiento de este problema por parte del pensamiento husserliano, una filosofía que tematiza simultáneamente la exigencia de un comienzo absoluto[4] y la temporalidad de la vivencia[5] como última referencia filosófica; una filosofía que reivindica para la filosofía misma un nuevo rigor científico[6] y que, a la vez, lo remite a la pureza de la vivencia concreta; que, después de haber arrancado la subjetividad absoluta a las ciencias constituidas, psicología o historia[7],

2. Tenemos que partir aquí de una ciencia constituida. Sin embargo, más adelante veremos que este punto de partida es un «falso punto de partida», un punto de partida esencialmente «ingenuo». Tendremos que abordar en varias ocasiones este problema: ¿por qué siempre es necesario un falso punto de partida? ¿Qué sentido tiene esta necesidad? Parece que no es por pura retórica y que ello no solo responde a exigencias de una psicología o de una «pedagogía». Estas exigencias mismas remiten a un «momento» más profundo de la cuestión: ¿por qué debe remontarse siempre de lo constituido –es decir, del producto derivado– hacia la fuente constituyente –es decir, hacia el momento más originario–? Como veremos, todo el problema de la génesis radica precisamente aquí. E. Fink plantea un problema similar en relación con los textos de Husserl que tratan de la «reducción fenomenológica» en *Ideen I <Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie, I. Buch*. Reeditado por W. Biemel en la *Husserliana* (t. III), Martinus Nijhoff, Den Haag 1950. Traducción francesa de Paul Ricœur, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, Gallimard, Paris 1950. En lo sucesivo: *Idées I* [versión cast. de A. Zirión, nueva edición y refundición integral de la traducción de José Gaos, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, FCE, México 2013]>. Cf. E. Fink, «Die phänomenologische Philosophie E. Husserls in der gegenwärtigen Kritik» (*Kantstudien*, Band XXXVIII, 3/4, Berlin 1933, 346-347).

3. Más adelante tendremos que elucidar el sentido de esta realidad utilizando la distinción de Husserl entre la realidad mundana, natural (*Reales, Realität*) y la realidad de la vivencia (*reell*).

4. Husserl habría querido restaurar, en un sentido fenomenológico que no es el de la ciencia «mundana», la palabra «arqueología» (cf. E. Fink, «Das Problem der Phänomenologie E. Husserls», en *Revue internationale de philosophie*, I, Bruselas 1938-1939, 246). La búsqueda del comienzo absoluto está presente en toda la obra de Husserl, cf. en especial *Ideés* I, *op. cit.*, § I, p. 7 [versión cast.: p. 80-81], y Fink, *loc. cit.*, 338, que, altamente aprobado por Husserl, define la cuestión de Husserl como la cuestión de «el origen del mundo» (*Die Frage nach dem Ursprung der Welt*).

5. *Passim* y especialmente *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneres Zeitbewußtseins* <editadas por Martin Heidegger en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, IX, 1928, tirada aparte, Max Niemeyer, Halle a.d.S. 1928, publicado desde entonces en la *Husserliana*, t. X: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* (1893-1917), editado por Rudolf Boehm, Martinus Nijhoff, Den Haag 1966; versión fr.: *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, traducido del alemán por Henri Dussort, PUF, Paris 1964 [versión cast. de Agustín Serrano de Haro, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Trotta, Madrid 2002]> y todo el grupo C de los manuscritos, uno de los más importantes de los inéditos.

6. *Passim* y sobre todo *Die Philosophie als strenge Wissenchaft* (*Logos*, I, 1911) <*Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*, Tübingen, reeditado por Th. Nenon y H. R. Sepp en la *Husserliana*, t. XXV, Martinus Nijhoff, Den Haag 1987; versión fr. por Quentin Lauer, *La philosophie comme science rigoureuse*, PUF, Paris 1955, y por M. B. de Launay, PUF, Paris 1989 [versión cast. de M. García-Baró, *La filosofía, ciencia estricta*, Encuentro, Madrid 2009]>.

7. *Passim* y sobre todo *Logische Untersuchungen* (1900-1901) <t. I a 3, reeditados en 1968: Tübingen, Max Niemeyer; versión fr.: *Recherches Logiques*, t. I: *Prolegomènes à la logique pure*, trad. del alemán de Hubert Elie, PUF, Paris 1959; t. II, 1.ª y 2.ª parte: *Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, tr. del alemán de H. Elie con la colaboración de L. Kelkel y R. Schérer, PUF, Paris 1961

intenta fundar una filosofía de la historia[8] y reconciliar en cierto sentido fenomenología y psicología[9].

Ahora bien, el tema que anima el interés husserliano es ciertamente el tema de la génesis. Cuando se examinan superficialmente las grandes cuestiones, su interés parece seguir dos amplios movimientos de avance y retroceso: de entrada, el rechazo de los psicologismos, de los historicismos, de los sociologismos; las ambiciones lógicas y filosóficas de las ciencias naturales o «mundanas» son ilegítimas y contradictorias. En una palabra, la existencia de una génesis «mundana», aunque no viene negada en cuanto tal por Husserl, no alcanza empero a sus ojos ni la objetividad de las significaciones lógicas ni, correlativamente, el ser o la dignidad de la conciencia fenomenológica o trascendental. Esta última es fuente constituyente de toda génesis; en ella, el devenir originariamente se hace y se aparece. La «reducción trascendental», término y principio de este movimiento, es la reducción, el rechazo de toda génesis histórica, en el sentido clásico y «mundano» del término.

y 1962; t. III: *Élements d'une élucidation phénoménologique de la connaissance*, tr. del alemán de H. Elie con la colaboración de L. Kelkel y R. Schérer, PUF, Paris 1964. En lo sucesivo: *Recherches logiques* [versión cast. de M. García Morente y J. Gaos, *Investigaciones lógicas*, Alianza, Madrid 1982]> y las *Ideas* (1913), *op. cit.*

8. *Passim* y sobre todo: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (1936) <reeditado por Walter Biemel en la *Husserliana*, t. VI, Martinus Nijhoff, Den Haag 1954, versión fr. de R. Gerrer, «La crise des sciences européenes et la phénoménologie transcedentale», en *Les Études philosophiques*, PUF, Paris 1949, nueva traducción y edición de Gérard Granel, Gallimard, Paris 1976. En lo sucesivo: *La crise* [versión cast. de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Crítica, Barcelona 1991]>. *Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem*, publicado por Eugen Fink en la *Revue internationale de Philosophie*, 1930, n.° 2 <reeditado por Walter Biemel en la *Husserliana*, t. VI, *op. cit.*, versión fr. de Jacques Derrida, *L'origine de la géométrie*, PUF, Paris 1962 [versión cast. de la introducción y de la traducción misma de J. Derrida por Diana Cohen y Vera Waksman, *Introducción a «El origen de la geometría» de Husserl*, Manantial, Buenos Aires 2000]>.

9. *Passim* y sobre todo: *Ideen* II <*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 2. Buch: *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, editado por Marly Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag 1952 (*Husserliana*, t. IV), versión fr. de Eliane Escoubas, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, libro segundo: *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, PUF, Paris 1982. En lo sucesivo: *Idées* II [versión cast. de Antonio Zirión, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, libro 2.°: *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, UAM, México 1997]> y el grupo M de manuscritos de los que ha sido publicado un breve fragmento con el título «Rapport entre la phénoménologie et les Sciences», en *Les Études philosophiques*, 4.° año, n.° 1, Paris, enero-marzo 1949, p. 3-6.

Sin embargo, después de esta retirada hacia una pureza filosófica de estilo idealista, se anuncian una especie de retorno y el esbozo de una gran reconquista[10]: la noción de génesis trascendental[11], resistiendo en principio a toda reducción, revelada quizás por toda reducción bien comprendida, presidirá una especie de recuperación filosófica de la historia y permitirá una reconciliación de la fenomenología y de las ciencias «mundanas». La génesis trascendental fundamentará las ciencias mundanas. Desde el inicio de su carrera, Husserl había formulado la exigencia de esa síntesis. ¿Cómo salvaguardó la unidad de su investigación a través del movimiento entorpecido y oscilante, al menos en apariencia, de sus avances? En una palabra: si el tema de la génesis trascendental apareció en cierto momento para comprender y fundamentar la génesis empírica que la ha precedido en el tiempo natural, debemos examinar entonces el sentido de esta evolución. ¿Cómo ha sido posible esta evolución? Tal y como queremos mostrar aquí, esta es una cuestión que no depende de la pura historia de la filosofía, sino que remite con la mayor precisión, en su especificidad histórica, a la significación de toda génesis.

Dualidad y dialéctica

Se nos podría objetar que la dualidad de nuestra problemática, evocada en su esquema más abstracto, está vinculada solidariamente al método de toda historia de la filosofía: ¿acaso este, siendo al mismo tiempo historia y filosofía, no está destinado por definición a una oscilación dialéctica, a una reciprocidad original e insuperable de reenvíos y de referencias entre la singularidad histórica de un pensamiento, tomado al nivel mismo de su discurso, de su letra,

10. Reconquista que no debe asimilarse a una tentativa deductiva de estilo cartesiano tras el acceso a la certeza absoluta de un «cogito».

11. Esta noción, ausente hasta *Ideas* I (1913), viene utilizada explícitamente en *Erfahrung und Urteil* (cuyos manuscritos datan en su mayoría de 1919) <*Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, redigiert u. hrsg. von Ludwig Landgrebe, Academia, Praga 1969, 6.ª ed., Meiner, Hamburg 1985; versión fr. de D. Souche: *Expérience et jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique*, PUF, Paris 1970. En lo sucesivo: *Expérience et jugement* [existe una versión cast. a cargo de Jas Reuter, Unam, México 1980, prácticamente inencontrable, de la que no podremos referenciar aquí las páginas]> y todas las obras posteriores.

y la universalidad filosófica, considerada aquí como su pretensión, su significación intencional? La idea de esta dialéctica, expuesta en estos términos, no es tan solo banal y vaga, sino también insuficiente y falsa. Para nosotros, no se trata aquí de obedecer a una fatalidad, de aplicar las leyes de una historia de la filosofía constituida como ciencia, de seguir las conclusiones de un problema que se habría debatido en otros lugares: ese problema será nuestro problema. Y ya tenemos que poner en práctica aquí una actitud husserliana, colocándonos más acá o más allá de los problemas específicos de una ciencia constituida para demostrar su dependencia en la experiencia misma de su constitución original. La dialéctica cuya idea ponemos aquí de relieve no será un «método», un punto de vista, una práctica; intentaremos mostrar que es «ontológica» en la medida en que la ontología no es una ciencia mundana ya constituida; la ontología es precisamente trascendental en el sentido husserliano del término (que deberemos distinguir del sentido escolástico o del sentido kantiano). Este problema será la unidad de los problemas evocados más arriba. Lo que esta introducción querría anunciar es que esta unidad será una unidad dialéctica; unidad que se distinguirá, primero, de una unidad formal o artificial que se impondría desde el exterior al contenido real del trabajo, unidad accidental de dos ópticas o de dos investigaciones llevadas a cabo. No será tampoco una identidad analítica que reduciría el contenido histórico de la filosofía de Husserl a su significación filosófica, o a la inversa. El examen filosófico del pensamiento de Husserl nos impondrá una concepción de la génesis que, a cambio, nos obligará a cierta comprensión de la filosofía husserliana en su devenir. La expresión «a cambio» [*en retour*] solo tiene, en este caso, un sentido metodológico. Será imposible constantemente determinar el comienzo real de esta dialéctica: podremos afirmar, a la vez, la distinción y la solidaridad de dos movimientos sin poder nunca reducir esta simultaneidad y esta complejidad a una sucesión pura y simple. No podremos dar a ninguno de los términos, en última instancia, un valor cronológica, lógica u ontológicamente principal. La imposibilidad de toda determinación real de un comienzo real será el sentido último de la filosofía de la génesis que intentaremos definir como conclusión de este trabajo; y asimismo tendremos que mostrar que esta imposibilidad, como última

conclusión filosófica, es una conclusión formal y no trascendental, es decir, que tal imposibilidad no inmoviliza la dialéctica y nos permite al mismo tiempo seguir siendo fieles a Husserl en su referencia a un absoluto originario[12] y superar las interpretaciones de la fenomenología que determinarían esta dialéctica en un sentido metafísico, ya sea materialista o idealista.

La manera en que comprendemos el encadenamiento sucesivo de los diversos momentos del pensamiento husserliano, su correlación y su implicación mutua, supondrá entonces y apelará simultáneamente a una filosofía de la génesis. No se trata de ninguna manera de una conclusión, de una deducción o incluso de un uso, del ejercicio técnico de un método previamente dado por una u otra de estas maneras de proceder. La aplicación será siempre la complicación dialéctica de un principio que esta revelará como formalmente primero y simple, como realmente ambiguo y dialéctico. A cada instante, los dos términos se pondrán en cuestión sin permitir jamás concluir en una secundariedad real de uno o de otro. O mejor, lo que nos proponemos es mostrar que, solo a partir de Husserl e incluso explícitamente en él, puede, si no revelarse, al menos fundamentarse, autentificarse, realizarse el gran tema dialéctico que anima y motiva la tradición filosófica más potente, del platonismo al hegelianismo[13].

Las contradicciones de la génesis

¿Cómo se presenta, en nuestro propósito y bajo la forma más general, la irreductibilidad de esta dialéctica? De entrada, la génesis, examinada ingenuamente y lo más formalmente posible, reúne en su concepto dos significaciones contradictorias: la de origen y la de devenir. Por una parte, la génesis es efectivamente nacimiento, surgimiento absoluto de un instante o de una «instancia»[14]

12. Y sobre todo a la idea husserliana de la filosofía como «tarea infinita», cf. *La crisis*, *passim*.

13. A menudo, en este trabajo parecerán imponerse ciertas relaciones históricas muy interesantes. Nos obligaremos a tratarlas solo por alusión, evitando así alejarnos, recargándolo, de un tema que ya resulta muy amplio. ¿Podríamos valernos aquí, sin ironía, de las inmensas lagunas de Husserl en materia de historia de la filosofía?

14. Utilizamos aquí esta palabra a causa de la ambigüedad de su sentido; este tiene su eco en la doble esfera del tiempo y del ser.

irreductible a la instancia precedente, creación, radicalidad, autonomía en relación con otra cosa diferente de sí; en resumen, no hay génesis sin origen absoluto, originariedad si viene considerado ontológica o temporalmente, originalidad si viene considerado axiológicamente; toda producción genética aparece y toma sentido por una trascendencia respecto a lo que no es ella.

Pero, en el mismo momento, solo hay génesis en el seno de una totalidad ontológica y temporal que la comprende; todo producto genético es producido por otra cosa que sí, llevado por un pasado, llamado, orientado por un futuro. Solo es y solo tiene su significación inscrito en un contexto que, por una parte, es el suyo, es decir, al que pertenece y en el que participa, con el cual está en continuidad, implicándolo en cierto sentido y, en última instancia, comportándolo, comprendiéndolo, conociéndolo, pero que, por otra parte, lo desborda y lo envuelve por todos lados. La génesis es también una inclusión, una inmanencia.

La existencia de toda génesis parece tener por sentido esta tensión entre una trascendencia y una inmanencia. Se da primero como indefinido ontológico o temporal y comienzo absoluto, continuidad y discontinuidad, identidad y alteridad. Esta dialéctica (tal es, al menos, la idea que querríamos poner de manifiesto con este trabajo) es al mismo tiempo la posibilidad[15] de una continuidad de la continuidad y de la discontinuidad, de una identidad de la identidad y de la alteridad, etc. Esta identidad y esta continuidad no son ni absolutamente formales ni absolutamente reales; la oposición del formalismo y del realismo es aquí formal por antítesis no solo respecto a lo «real», sino también respecto a lo «trascendental»: en una palabra, tal oposición es «mundana». O, si se prefiere, el absoluto formal de lo absoluto y de lo relativo no es ni absolutamente formal ni absolutamente real, es decir, ya constituido de alguna manera. La lógica dialéctica de esta dialéctica es una «lógica formal» constituida que remite a la génesis de una «lógica trascendental» constituyente en un nivel en el que, como veremos, la palabra «dialéctica» solo tiene un sentido analógico. La debilidad de las grandes dialécticas y de las grandes filosofías clásicas del

15. Podemos decir ya, de una dialéctica de la posibilidad y de la necesidad, lo que decimos un poco más adelante sobre otros términos así apareados.

devenir sería su formalismo, su «mundanidad»: siempre se habrían instituido a partir de una oposición «segunda», ya formalizada, entre la forma y la materia, el sentido y lo sensible, etc., de modo que la génesis, tal y como está presente en las metafísicas tradicionales, so pretexto de ser perfectamente inteligible o significativa (en un platonismo o en un hegelianismo), perfectamente histórica o efectiva (en un materialismo dialéctico), corta el vínculo que la vincula a la génesis trascendental; esta última, siendo «originaria», solo es dialéctica en sus productos constituidos. Sin embargo, para que una «no-dialéctica» constituya una «dialéctica» sin que esta constitución sea una pura creación *ex nihilo* o una simple construcción asociativa, ¿no debe ser «ya» dialéctica? Tal es la cuestión que nos plantearemos a propósito de la génesis trascendental tal y como viene concebida por Husserl. Si «el origen» es dialéctico, ¿no es entonces segundo en relación con una «primitividad»? La distinción entre lo trascendental y lo mundano se derrumbaría y, con ella, la posibilidad de todo fundamento radical de la filosofía; la fenomenología se convertiría en fenomenismo. Pero ya sabemos que Husserl hubiera considerado esta dialéctica de la no-dialéctica y la dialéctica como una significación formal y «vacía», una hipótesis derivada, un concepto que no remite a ninguna esencia, a ninguna presencia originaria, una intención inauténtica. A menudo será difícil concedérselo, pero resulta un problema mayor y así queda planteado. Un problema que se vincula, además, a la segunda ambición de este trabajo: mostrar que el movimiento originariamente constituyente de esta «dialéctica», tal y como viene descrito por Husserl, nos dicta asimismo una comprensión «dialéctica» del desarrollo de la filosofía husserliana; en resumen, esta contradicción infinita sería, a la vez, la motivación y el sentido último de la tentativa fenomenológica.

Anticipación y síntesis «a priori»

No es casualidad si, desde el inicio de estas reflexiones, debemos librar su sentido último. No se trata aquí de una necesidad metódica o técnica, de una imposición de orden empírico; pero tanto es así que, tal y como decíamos, la forma que daremos a nuestra exposición es íntima y dialécticamente solidaria de una res-

puesta a los problemas planteados especulativamente; esta anticipación constante no es ni artificial ni accidental. Para que cualquier génesis, cualquier desarrollo, cualquier historia, cualquier discurso tenga un sentido, es necesario que este sentido esté «ya ahí» de algún modo, desde el origen, sin lo cual se volverían ininteligibles, a la vez, la aparición del sentido y la realidad del devenir; por tanto, cierta anticipación[16] es fiel al sentido de toda génesis: toda innovación es verificación, toda creación es cumplimiento, todo surgimiento es tradición. Detengámonos un instante en esta serie de juicios. Vemos primero que, sin uno u otro de estos términos, ningún devenir humano es posible ni en su contenido ni en su significación. Una invención sin verificación sería inasimilable; sería acomodación pura; en última instancia, no sería tan siquiera «para una conciencia». No hay conciencia que no aperciba todo sentido como sentido «para sí» (siendo este «para sí» el de una subjetividad trascendental y no psicológica). Siendo para una conciencia, no pudiendo por definición resultar ajeno a un «ego trascendental» e intencional, todo sentido se revela siempre como «ya» presente. En última instancia, una invención sin verificación negaría la intencionalidad de la conciencia; no sería invención «de» nada o invención (de) ella misma (por) ella misma, lo cual destruiría el sentido mismo de toda invención que es un sentido sintético. La paradoja y la extrañeza de la intencionalidad trascendental[17] reaparecen en el corazón mismo de toda invención, símbolo de la génesis: en virtud de un valor «sintético», un devenir, un acto temporal son verificadores y, en última instancia, analíticos. Pero, de igual manera que una invención sin verificación solo es concebible en el mito de una conciencia sin intencionalidad, de un pensamiento arrancado al mundo y al tiempo, así también una verificación sin invención no es verificación de nada por nada, pura tautología, identidad vacía y formal, negación (de) la conciencia, (del)

16. O protención en el lenguaje husserliano. Esta protención viene posibilitada originariamente en un «ahora» originario por una «retención» del pasado. En esta dialéctica originaria del tiempo se funda toda síntesis; por ella, precisamente, permanece irreductible como síntesis *a priori*.

17. Esta es, a la vez y en el mismo movimiento, una actividad y una pasividad, una producción y una intuición del sentido, un «hacer» y un «ver», tomados en sus sentidos más profundos. Cf. sobre esta ambigüedad de la intencionalidad, *Ideas* I, p. xxx, n. 1 del traductor de la edición francesa [P. Ricœur].

mundo, (del) tiempo en el que toda verdad aparece; así pues, en virtud de la esencia «analítica» de toda verificación, de toda mención de sentido, esta debe remitir a otra cosa que a ella misma en un acto sintético. En el sentido mismo podemos experimentar la solidaridad entre toda creación y todo cumplimiento, entre todo surgimiento y toda tradición. Sin embargo, desde el punto de vista de una lógica formal o de una lógica absoluta, estos juicios llevan en ellos mismos una contradicción irreductible. Y ello porque no se trata de juicios de atribución del tipo «A es B», en el que B sería el predicado de A; aquí, el sentido mismo de cada uno de los términos es tal que el sujeto y el predicado se dan conjuntamente en cada uno de sus momentos respectivos. Antes incluso de que se atribuya la una a la otra, desde un punto de vista aparentemente analítico, la invención es «ya» verificación, la verificación es «ya» invención. Resulta entonces necesario *a priori* que los dos términos de estos juicios sean intercambiables; ambos son, a la vez, sujeto y predicado. La necesidad que los liga es absoluta. Pero, al mismo tiempo, la evidencia de tales juicios no es analítica; si lo fuera, tal evidencia estaría en contradicción con cada uno de sus términos; ambos tienen efectivamente un valor genético o sintético; ambos apuntan a, comprenden, producen algo diferente de ellos mismos. La explicación, es decir, el desvelamiento, la explicitación que, en una lógica, vendría considerada como un acto analítico es aquí, en el sentido ontológico o trascendental que funda la lógica, una síntesis. Ahora bien, en la medida en que es reveladora, esta síntesis se hace *a priori*. Para que esta síntesis sea síntesis, tiene que ser productora, generadora; para que ella nos aparezca como síntesis significativa, tiene que ser *a priori*. Sin ello, no presentaría ningún sentido y no sería cognoscible como tal. Todo paso de un momento a otro tomaría la figura de milagro, de excepción en la historia, de novedad inaudita; la génesis o la síntesis no serían devenires reales, sino explosiones o expropiaciones del tiempo. Refutando a Hume, Kant mostraba claramente que, sin la intervención de una forma *a priori* del entendimiento, todo juicio perdía su carácter de necesidad. No entremos aquí en análisis históricos; apuntemos simplemente que Kant calificaba de «sintético *a priori*» solo los juicios de orden matemático. Estos juicios son precisamente los que escapan a la génesis. Su síntesis

no es «real»[18], al menos a los ojos de Kant. Son *a priori* solo en la medida en que no nacen en una experiencia histórica efectiva, en la medida en que no son «constituidos» por ella[19]. En cierto sentido, en Kant lo empírico y lo *a priori* se excluyen. El sentido de toda génesis es un sentido fenoménico. La invención no es una verificación absoluta. No es, pues, una invención real. El sentido de todo juicio empírico-genético es el objeto de una construcción y, por tanto, dudoso por definición. Es sorprendente la precisión con la que, al menos en este punto, la crítica de Kant por parte de Hegel[20] anuncia la perspectiva husserliana: lejos de que la experiencia llamada «fenoménica» de lo real excluya la síntesis *a priori*, es una síntesis *a priori*[21] (del pensamiento y de lo real, del sentido y de lo sensible, por ejemplo y de manera muy general) la que posibilita toda experiencia y toda significación de la experiencia. Resulta demasiado evidente que la idea de esta síntesis originaria como principio real de toda experiencia posible es íntimamente solidaria de la idea de intencionalidad de la conciencia trascendental. En varias ocasiones, veremos la extraña profundidad de ciertas semejanzas entre el pensamiento hegeliano y husserliano. Por el momento, limitémonos a constatar que el problema de una génesis real tan solo puede plantearse en la perspectiva de estos dos pensamientos; la génesis real es una síntesis; en Kant, en cambio, solo podía en cuanto tal ser, o bien perfectamente inteligible y necesaria *a priori*, pero «irreal»[22] e intemporal, en el mundo de la racionalidad matemática, o bien efectiva y temporal pero *a posteriori*, contingente y dudosa, en el devenir empírico; la experiencia indudablemente originaria y fundamental de la intencionalidad, al invertir la actitud «crítica», inscribe la síntesis *a priori* en el corazón mismo del devenir histórico; tal síntesis *a priori* es el fundamento originario de toda experiencia, que se ve librada en y por la experiencia misma. Ahí reside el interés y la dificultad del problema de la génesis, considerada como síntesis: ¿cómo puede ser comprendido el fundamento absolutamente originario del sentido o del ser[23] de una génesis en y por esa génesis? Porque, si es cierto que toda síntesis está fundamentada en una síntesis *a priori*, entonces el problema de la génesis es el problema del sentido de esa síntesis *a priori*; si una síntesis *a priori* está en el origen y fundamento mismo de todo juicio y de toda experiencia posible, ¿acaso no nos vemos remitidos así a una dialéctica indefinida? ¿Cómo puede la originariedad de un fundamento ser una síntesis *a priori*? ¿Cómo puede empezar todo por una complicación? Si toda génesis y toda síntesis remiten a su constitución por una síntesis *a priori*, entonces la síntesis *a priori* misma, cuando aparece en una experiencia constituyente, trascendental y pretendidamente originaria, ¿acaso no ha tomado siempre «ya» sentido? ¿No está siempre, por definición, «ya» constituida por otra síntesis, y así al infinito? ¿Cómo puede una originariedad fenomenológica pretender absolutamente a la constitución primera del sentido, si está precedida por lo que podríamos llamar una «primitividad» histórica? Primitividad de la que debe decirse que «solo aparece» como tal por una constitución originaria. ¿No hay acaso una mistificación en toda superación de esta dialéctica? ¿No recaemos en el formalismo que se pretende superar remitiendo la tematización[24] filosófica de esta dialéctica a

18. En matemáticas, el tiempo no es sino ficticio. La síntesis y el descubrimiento matemáticos solo quedan inscritos en el tiempo por una contingencia de la naturaleza del matemático; en una palabra, su tiempo solo sería psicológico y todo el trabajo del científico consistiría en «rehacer» una síntesis ya hecha, en «reproducir» una duración, en imitar una génesis.

19. *Ibid.*

20. Hegel, *Glauben und Wissen*, *passim* <Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, 2: *Jenaer Schriften*, 1801-1807, Suhrkamp, Frankfurt 1970, 287-433; versión fr. por Marcel Méry, Hegel, *Premières publications*, Vrin, Paris 1952, 191ss: «Foi et savoir» [versión cast. de Vicente Serrano, *Fe y saber*, Biblioteca Nueva, Madrid 2000]>.

21. Sobre la concepción husserliana de un *a priori* concreto, que se confunde con la experiencia originaria y sobre su oposición al kantismo, cf. G. Berger, *Le Cogito dans la philosophie de Husserl*, § VI, Aubier-Montaigne, Paris 1941, 121-126; cf. también Tran Duc Thao, *Phénoménologie et matérialisme dialectique* I, § 6, Paris 1951, 54 [versión cast. de Raúl Sciarretta, *Fenomenología y materialismo dialéctico*, Nueva Visión, Buenos Aires 1959 (aquí 2.ª ed., 1971), 55].

22. Es decir, en Kant, sin referencia a un contenido intuitivo. Aquí estamos en el extremo opuesto a Husserl.

23. Se trata justamente de una síntesis *a priori* del ser y del sentido. Cada uno de los términos debe, a la vez, ser conocido inmediatamente *a priori* y, en consecuencia, en su originalidad, pero, al mismo tiempo, al estar implicado en una síntesis, remitir a algo diferente de sí. Hay que reconocer que el sello puramente lógico de la expresión «síntesis *a priori*» no es conforme al lenguaje de Husserl, el cual hubiera rechazado ciertamente su uso. Pero aquí tal expresión plantea el problema bastante claramente y traduce bastante bien, según parece, el sentido de la experiencia intencional.

24. A menudo nos serviremos de este pesado vocablo [*thématisation*]. Una idea de la génesis justifica, de nuevo, este uso: la tematización, vinculándose a un objeto de estudio, ni lo crea ni lo añade a una construcción. Lo que sí hace es revelarlo a título de tema ya presente y, dándole un sentido, lo describe. Así pues, traduce el

la originariedad de su constitución trascendental, a la intencionalidad, a la percepción? La temporalidad fenomenológica, trascendental, originaria, ¿no es acaso «temporalizante», constituyente, solo en apariencia y a partir de un tiempo «natural», indiferente a la conciencia trascendental misma, precediéndola, englobándola? Husserl, sobre todo en los últimos años de su vida, quizá no lo hubiera refutado; quizá todos sus últimos esfuerzos fueron para salvar la fenomenología asimilándole esta nueva relación. Sea como fuere, queda claro a partir de ahora que es siempre por una «anticipación», al menos formal, como toda significación, fundada en una síntesis *a priori*, aparece y se aparece originariamente. Dejemos abierta la cuestión sobre cómo el sentido absoluto de la génesis puede ser, a la vez, «originario» y «anticipado»; tanto si se hace sobre el futuro como tal o sobre un pasado siempre reconstituido por el presente originario y por el futuro anticipado, esa anticipación siempre resulta indispensable, sea cual sea su sentido, para la aparición de toda significación posible. Sin ella, para limitarnos a nuestro propósito inicial, toda investigación de historia de la filosofía se agotaría y se dispersaría en una multiplicidad de instancias textuales; o incluso, esta multiplicidad no podría tan siquiera aparecerse como multiplicidad, es decir, como relacionalidad, sino solo como la confusión de una opaca literalidad. Toda inteligibilidad es, en cierto sentido, relación y superación hacia otra cosa diferente de sí. Pero, inversamente, toda anticipación se efectúa a partir de la textualidad histórica del discurso husserliano o de una significación filosófica inicial. En la imposibilidad de determinar el comienzo real de nuestra investigación, aparecen en intrincada filigrana todas las dificultades de una filosofía de la génesis.

En efecto, si siempre es necesario algún tipo de anticipación, si el porvenir siempre precede, de alguna manera, al presente y al pasado, si siempre queda disimulada alguna implicación, la inteligibilidad y la significación que dependen de ello esencialmente, remitidas siempre a lo indefinido de un pasado, de un porvenir del

sentido del acto intencional y de la génesis trascendental que son, al mismo tiempo, intuiciones y producciones, revelaciones e invenciones. La palabra «tematización» parece dar cuenta bastante bien de esta ambigüedad esencial. Sobre la contradicción de una «tematización» de la génesis, cf. más adelante la tercera parte, cap. I, «Nacimiento y devenir del juicio».

pasado y de un pasado del porvenir, privadas así de su fundamento absoluto, de su validación radical y originaria, corren el riesgo de encontrarse definitivamente comprometidas. Una filosofía fenomenológica debe ser genética si quiere respetar la temporalidad de la vivencia originaria. Ahora bien, para pretender a la dignidad filosófica, una filosofía de la génesis debe llegar a un fundamento incondicional; pero, para ser auténticamente genética y fenomenológica, también debe describir, sin desnaturalizarla, la condicionalidad del fundamento, es decir, describir el surgimiento de las significaciones en el devenir de la experiencia, concebida esta en el sentido más amplio y más originario, que incluye la experiencia del fundamento mismo. Advertimos así la inmensa dificultad que implica la génesis trascendental: el fundamento absoluto debe estar descrito en su aparición genética; implicando su pasado, implicándose en su pasado, no debe reducirse ni ser dependiente de él en el sentido en que se dice que una conclusión depende de sus premisas o que un efecto depende de una causa. Aquí, es el efecto el que constituye el sentido de la causa como tal. Una concepción genética arruina los fundamentos de toda inteligibilidad en general, de la suya en particular, si se convierte en una explicación y en un análisis causales en que la temporalidad sería integrada a título de simple «elemento»; por la misma razón, no puede ser puramente comprensiva ya que ignoraría el carácter creador y sintético de su propio devenir genético. En ambos casos, el error sería una reducción de la génesis a un desarrollo y a un desvelamiento puros y simples, a una explicitación constante y continua en la serie de la naturaleza o en la serie de las esencias; ante una actitud puramente comprensiva, la historia se volvería una pura idealidad o una pura finalidad; ante la actitud explicativa, tan solo sería facticidad material. Tomemos un ejemplo: en cierto momento de la historia, del tiempo natural, el hombre accede a una u otra potencia de objetividad; esta, para ser integrada en una filosofía genética, debe aparecer, por una parte, como continuación ininterrumpida de lo que no es ella, por ejemplo de la actitud llamada «participativa» o «animista»[25], etc.;

25. El problema de la mentalidad primitiva que citamos aquí como ejemplo interesó mucho a Husserl en los últimos años de su vida. Numerosos manuscritos toman como pretexto el trabajo de Lévy-Bruhl. Cf. la carta inédita a Lévy-Bruhl (11 de marzo de 1935) y el grupo F de los manuscritos.

debe ser captada en su arraigamiento histórico y debe volver históricamente inteligible el paso histórico de una ausencia de objetividad a su contrario; pero, por otra parte, para alcanzar esta inteligibilidad también debe utilizar esta potencia de objetividad que solo será conforme a su significación fenomenológica si se da como libertad trascendental, autonomía radical en relación con la historia: sin tal autonomía, el valor de su objetividad se volverá dudoso precisamente por sus determinaciones históricas. ¿Cómo puede una fenomenología auténticamente genética superar entonces las dos tentaciones entre las que oscila toda filosofía de la historia? Por una parte, se describe el pasado de esta objetividad como un simple encaminarse hacia ello o también como una mera «llamada» de esta objetividad; esta se hallaría, desde siempre, «ya» presente en la historia; activa sordamente, la veríamos preceder y preparar su advenimiento fenomenológico. Para evitar introducir *a priori* la finalidad racional y el sentido en la historia, se sucumbe así a la otra tentación: distinguir y oponer absolutamente el advenimiento fenomenológico de la objetividad y el acontecimiento histórico de su aparición; partiendo de esta separación, seguimos oscilando entre dos tipos de reducción de la génesis a un puro accidente privado de toda significación fenomenológica: unas veces, so pretexto de que la objetividad supone la libertad en relación con la determinación histórica y creyendo ser así respetuoso con su significación fenomenológica, se toma el advenimiento por lo único esencial; otras veces, considerando que esta libertad no es nada sin el acto histórico de liberación que la ha producido y la produce en cada instante, considerando que la objetividad y la libertad están «constituidas» en y por la historia de una naturaleza, se toma el acontecimiento como la única realidad efectiva. ¿Acaso no se es infiel en ambos casos a la intención más auténtica de la fenomenología husserliana? Por un lado, nos topamos con el escollo de las filosofías «mundanas», de los psicologismos y los historicismos haciendo de una naturaleza constituida una naturaleza constituyente. Por otro lado, se convierte la reducción trascendental y la intuición de las esencias en una pura y simple negación de la existencia. ¿Nos ofrece entonces la fenomenología husserliana la posibilidad real de una superación de esta alternativa? ¿O no es, al contrario, más que una oscilación constante entre estos dos polos? Debatiremos sobre

ello. Ya sabemos que solo podemos escapar a tal oscilación asumiendo y superando esta paradoja o esta dialéctica: la potencia de objetividad (para limitarnos a nuestro ejemplo), fielmente descrita tal y como nos aparece en la historia y según su sentido verdadero, no es sino un producto genético que escapa a su génesis, que la trasciende radicalmente y está desligada de ella esencialmente. Su arraigamiento y su novedad son irreductibles el uno a la otra. O en términos más generales, una filosofía de la génesis debe convertirse inmediatamente en una génesis de la filosofía sin caer en un historicismo o en un psicologismo. En esta génesis debe fundarse como filosofía, es decir, evitar todos los escepticismos que podrían acabar afirmando, a partir de la dependencia histórica de la filosofía, su impotencia eterna.

Pero el problema se plantea aquí formalmente y una descripción dialéctica nunca ha resuelto una dificultad. Esta dialéctica misma, ¿no se hace a partir de conceptos elaborados y de un mundo ya constituido que remitiría en última instancia a la simplicidad de una constitución originaria? ¿Cómo puede la filosofía, si está engendrada por algo diferente de ella, pretender todavía a la autonomía originaria? Para salvar la filosofía, ¿no debe ser esta una génesis de la filosofía por la filosofía? Pero, en esta hipótesis, ¿no desembocaríamos entonces en una «panfilosofía» que, cerca de un «panlogismo», reduciría la historia real a no ser más que la sirviente de la teleología filosófica y convertiría en una apariencia ilusoria la experiencia originaria de la intencionalidad, de la trascendencia del mundo, de la alteridad, de la temporalidad efectiva, etc.? Sin embargo, la dialéctica renace aquí bajo una forma un poco diferente. Y ello porque, si la antinomia de toda génesis es ingenua o «mundana», es decir, ya constituida por el acto de una conciencia trascendental a la que remite y que suspende la dialéctica, la génesis trascendental misma hacia la que nos vemos así transportados, para no ser concebida en términos de lógica formal constituida, para no ser la producción de un «entendimiento» o de una «razón» pura, debe confundirse *realmente*[26] con la ontología que se constituye en ella. En efecto, desde el momento en que hacemos

26. Palabra que no debe recibir aquí ni una ni otra de las determinaciones citadas más arriba, véase en este mismo «Prólogo», la nota 3.

de la génesis de la conciencia trascendental algo diferente de la génesis del ser (en su trascendencia respecto a la conciencia) por sí mismo, estamos haciendo de la conciencia trascendental una realidad tematizada, constituida frente al ser; negamos la intencionalidad de la conciencia; caemos de nuevo en el psicologismo y en la filosofía mundana. Pero, inversamente, si a través de la conciencia trascendental y sus producciones es el ser el que se engendra a sí mismo, si la dialéctica se efectúa en el ser antes de presentarse a la conciencia (nos situamos aquí cerca de una intencionalidad-reflejo[27] y de sus contradicciones), recaemos en las aporías de la génesis tal y como las evocábamos al empezar: en esta perspectiva, tan solo podemos promover un cientificismo en el que todo acceso al sentido originario de la génesis nos resultaría imposible, o hipostasiar un pretendido sentido originario que, separado de su efectividad histórica, no sería ya el sentido «de» la génesis, sino tal o cual significación de reencuentro; ya sea cientificismo «ingenuo» o metafísica sustancialista, siempre acabamos en el mismo resultado; y no es un encuentro fortuito, sino la consecuencia directa de una implicación común: es la misma negación de la intencionalidad trascendental que conduce por dos caminos diferentes al mismo psicologismo. Para hacer de la conciencia y de sus significaciones un puro y simple contenido histórico, es necesario haber ignorado previamente la originariedad intencional; es necesario haber encerrado la mención del ser (a la que precisamente querríamos reducir la conciencia trascendental) y su «evidencia» en el contenido psicológico y natural de la subjetividad. Para convertir un sentido aparentemente originario en un absoluto que se baste a sí mismo y que no remita a ninguna historia objetiva y natural, hay que hacer de ese sentido un «contenido de conciencia» con toda la plenitud de un «en sí» cerrado sobre sí mismo. Es un problema difícil. Se trata de conciliar la intencionalidad trascendental que es de esencia dialéctica –puesto que une en un solo acto la subjetividad trascendental originaria y el «sentido de ser» trascendente que ella constituye[28]– con el absoluto vinculado a toda originariedad. En una palabra, la pregunta que le plantearemos a Husserl podría ser

27. O puramente pasiva.
28. La actividad y la pasividad.

la siguiente: ¿es posible fundamentar en su posibilidad ontológica y en su sentido (a la vez) una dialéctica absoluta de la dialéctica y de la no-dialéctica? En esta, la filosofía y el ser se confundirían sin alienarse definitivamente el uno en el otro.

LA GÉNESIS DEL TEMA: DOS INTERPRETACIONES INSUFICIENTES

Para prefigurar las grandes líneas y las grandes partes de nuestra problemática, acabamos de hacer algunas alusiones esquemáticas y dogmáticas a las dificultades suscitadas por toda comprensión filosófica de la génesis. ¿Acaso estas dificultades no van a reaparecer en el corazón de una investigación que querría concentrarse en la evolución del pensamiento husserliano en su misma singularidad histórica? Bajo este aspecto, esta singularidad histórica se nos ofrece como una filosofía que «deviene», acercándose sin cesar y comprendiendo cada vez mejor el «devenir». Ahora bien, hay dos interpretaciones de este devenir que son dos reducciones de la génesis en su significación verdadera.

En una perspectiva que definiremos de entrada como puramente «analítica», tendríamos la tentación de insistir en el lado radical de la génesis. La tematización progresiva de la noción de génesis en Husserl, el paso de la génesis empírica a la génesis trascendental o, dicho brevemente, toda la génesis del tema genético se reduciría a una serie discontinua de golpes de Estado, a una sucesión de momentos absolutos en que los momentos precedentes serían superados y abandonados. Así, por ejemplo, el retorno a la vivencia de la subjetividad trascendental, las investigaciones «constitutivas», la reducción trascendental, en resumen, todo lo que ha convenido en llamarse el idealismo de las *Ideas* derribaría el pretendido realismo logicista y «platónico» de las *Investigaciones lógicas*[29]; logicismo que era, a su vez, la negación pura y simple del psicologismo de la *Filosofía de la aritmética*[30]. De igual manera, las investigaciones de tipo más histórico, la tematización de la intersubjetividad trascendental, de la génesis trascendental, del «mundo de la vida», de

29. Si las obras publicadas parecen prestarse a una cronología de temas, el intrincamiento de los temas en los manuscritos inéditos es tal que resulta imposible determinar con rigor el nacimiento o la desaparición de un problema.
30. Cf. más abajo el inicio de la «Introducción».

lo antepredicativo, etc., condenarían de manera irrevocable la doctrina del «ego» como subjetividad monádica absoluta. Esta hipótesis es un poco caricatural. Pero, aun siendo aberrante, en muchos casos así ha sido formulada o implicada; este ejemplo, ficticio y forzado en su contenido real, nos ofrece la significación eidética de cierta concepción de la génesis que, para salvaguardar la pureza específica de un producto genético –su significación puramente fenomenológica–, lo aísla de su pasado histórico, lo separa del acto de su producción, hace de él una negación que, en última instancia, no se plantearía tan siquiera como negación «de» algo; se convertiría en «olvido». Nos encontramos entonces en presencia de un residuo ideal puro, despojado de toda la facticidad empírico-histórica de su génesis real; no advertimos ya que, en última instancia, ese puro producto inteligible, extirpado de toda vivencia temporal, de todo acto correlativo, desligado de su contexto, sin remitir ya sino a sí mismo, reducido a una abstracción, a una transparencia detrás de la cual nada transparece, se torna opacidad pura o apariencia sin densidad; es pura significación, y precisamente por ello no es significación de nada. Lo absoluto de la pureza se transforma siempre en su contrario o, más exactamente, tal pureza es la identidad analítica de dos contrarios; totalmente indeterminada, ella es al mismo tiempo forma o significación pura, absoluto inteligible, y opacidad pura, absurdidad integral. Por ejemplo, la reducción trascendental, inversión y recomienzo de la actitud ingenua, para ser totalmente inteligible debe borrar, quitar de su existencia efectiva toda la historia que se ha encaminado hacia ella; debe, para responder a su valor fenomenológico, para aparecerse como el acto de una libertad trascendental, suspender todo lo que habría podido parecer «motivarla»[31]. Ahora bien, para ser inteligible en su «inmotivación» misma y darse como originariedad intencional, la paradoja quiere que tal reducción sea, en su actualidad misma, reducción «de» algo que estaba y sigue estando efectivamente «ya ahí». Por una parte, hay que poner entre paréntesis la existencia de un mundo que precede a la conciencia trascendental; por otra parte, en esta reducción hay que convertir una actitud ingenua que, cronológicamente al menos, parece siempre anterior a la actitud fenomenológica (el sentido de esta anterioridad y de esta cronología determinará, como veremos, toda nuestra problemática de la génesis). Se afirmará ciertamente, después de Husserl[32], que la actitud natural solo puede comprenderse como tal después de la reducción. Sin embargo, ¿no es este reconocimiento justamente reconocimiento de una anterioridad histórica irreductible? E incluso cuando hiciéramos de la reducción una pura posibilidad de la conciencia ingenua, una virtualidad presente desde el origen de la conciencia, ¿no habría aún que precisar lo que se entiende por origen natural de la conciencia? ¿No sería necesario determinar mejor el modo según el cual una «pura posibilidad» puede ser llevada por la actualidad de la conciencia natural? Podríamos decir, asimismo, que esta es «primitiva» en relación con la actitud «originaria» de la reducción. Ahora bien, parece que la reducción trascendental tal y como la entendió siempre Husserl –a pesar de todos los malentendidos– nunca pretendió la negación de esta «primitividad»; lo que hace, simplemente, es «suspenderla» en su existencia para poder acceder a su esencia; pero ¿de qué esencia se trata aquí? ¿Hay una esencia de la existencia en cuanto tal? En nuestra perspectiva, ¿qué sería una esencia de la génesis real que no se confundiera con la existencia misma de esa génesis? Y de igual manera que es difícil captar lo que puede ser la esencia de una pura y simple existencia[33] en cuanto tal, así también parece que toda esencia del devenir sea en cierta medida lo contrario de ese devenir. Es esta una visión muy clásica que se nos impondrá en varias ocasiones. Aprehender el «sentido» de la génesis de los temas husserlianos, ¿no es acaso negar, de alguna manera, el devenir de esos temas para dejar aparecer así la unidad continua, la estable permanencia o incluso, inversamente, la discontinuidad, la serie de interrupciones, de rupturas o de revoluciones que solo aparecen como tales en la medida en que escapan a la inalterable continuidad del tiempo primitivo? Sin la misteriosa y primordial

31. Sobre esta «inmotivación» de la reducción, cf. E. Fink, «Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik» (*Kantstudien*, Band XXXVIII, 3/4, Berlin 1933, 346) (*Unmotiviertheit*).

32. Fink, por ejemplo, siempre con el consentimiento de Husserl, en el artículo ya citado.

33. En su aspecto antepredicativo.

dialéctica de lo primitivo y de lo originario, tendríamos que considerar entonces, o bien una reducción de lo primitivo a lo originario y una génesis de la actitud ingenua a partir de la actitud fenomenológica (lo cual nos llevaría hacia la forma menos aceptable del idealismo)[34], o bien una «evolución» inversa que le quitaría toda la dignidad a lo originario. En ambos casos, la distinción de lo trascendental y de lo empírico se nos escapa y, con ella, toda esperanza de fundamento absoluto. El sentido que puede ofrecernos el examen del pensamiento husserliano en su devenir tan solo puede ser, según parece, dialéctico.

Con este ejemplo vemos que, como toda interpretación genética en general, la interpretación genética del pensamiento de Husserl que no se concentrara más que en el aspecto creador o «radical» de la génesis lo dispersaría en una multiplicidad infinita de comienzos absolutos que no son ni temporales ni intemporales, ni históricos ni suprahistóricos. Esta interpretación suprime lo que implica toda génesis y eso a lo cual remite constantemente como a uno de sus fundamentos: el arraigamiento esencial en la continuidad del ser, en el tiempo, en el mundo.

Tal punto de vista, puramente analítico en su origen puesto que reduce toda la continuidad dinámica de un pensamiento a una serie puntual de significaciones idealmente originales, desemboca, cuando se confronta con el movimiento real que analiza, en una cascada de síntesis puras e ininteligibles que se añaden y se yuxtaponen las unas a las otras de manera mecánica. El análisis puro –es decir, *a priori*, puesto que está fundado únicamente en necesidades de esencia que ya le han sido dadas– y la síntesis pura –es decir, *a posteriori*, puesto que se limita a poner conjunta y posteriormente momentos que le son dados de entrada en su exterioridad mutua– se reúnen y se identifican en la misma indeterminación abstracta y el mismo desconocimiento de la génesis efectiva.

En cierto sentido, este método analítico podría parecer fiel a los principios husserlianos. La dialéctica en la que se pretende encerrarlo, ¿no supone acaso una captación originaria de las significaciones dialécticas que nos libera de toda dialéctica conceptual?

34. Debe decirse que todas estas tentaciones aparecen en Husserl mismo, de manera más o menos explícita.

¿No se hace la mención de significaciones y de esencias más allá o más acá de toda oposición entre el análisis y la síntesis? En efecto, para no alterar la originalidad y la objetividad ideal de una esencia, se teme confundirla en el arraigamiento de lo que no es su propia pureza con un concepto o con un «hecho». La distinción[35] entre la pura facticidad, el concepto construido o incluso la esencia es fundamental en Husserl. Así pues, habría que ser fiel aquí a la aparición fenomenológica del «sentido»; explicarlo por una construcción conceptual equivale a ya suponer lo que se pretende construir; explicarlo por una génesis de la simple facticidad equivale a desnaturalizar el sentido, imposibilitar la aparición del hecho «como tal». Reducir todo sentido a un concepto o convertirlo en el producto de una génesis puramente material son, en este caso, dos tentativas similares que niegan la intencionalidad en provecho de una subjetividad psicológica[36] o de una facticidad física. En última instancia, pensar que tal transformación del pensamiento husserliano se le impuso por la necesidad arquitectónica de un sistema conceptual o por determinaciones empírico-históricas que lo asolaban del exterior, ¿no equivale a hundirse en todas las incoherencias de los constructivismos psicologistas e historicistas?

Así, la intención primera de la tentativa llamada «analítica» –en la medida en que se niega a describir el sentido como el producto de una pura materialidad histórica o la construcción de un actividad psicológica, en la medida en que la originariedad absoluta de tal sentido era reconocida y respetada por ella– podía parecer fiel a la intención fundamental de Husserl. Pero no se supera tan fácilmente el empirismo constructivista; queriendo desprenderse de él absolutamente, uno se presta todavía más fácilmente a los riesgos de contaminación. Y ello porque, de esta manera, uno se condena a la imposible «concepción»[37] de una pluralidad absoluta de comienzos absolutos que aliena toda unidad de intención y de sentido. ¿No nos vemos obligados así a un asociacionismo de la peor estirpe? No podemos ignorar, como un puro accidente psicológico, la continuidad que la paciencia ansiosa de Husserl, retomando y

35. Pero esta distinción es dialécticamente solidaria de una inseparabilidad. Cf. en particular *Ideas* I, 1.ª sección, cap. I, § 2 y § 4.

36. O lógica.

37. O, más precisamente, «síntesis».

modificando sin cesar sus primeros escritos, garantizó en todos los desarrollos de su investigación. Ello equivaldría a hacer, entre lo trascendental y lo empírico, la distinción «real» y de «contenido» que Husserl nunca quiso reconocer. La fidelidad absoluta se une aquí a la infidelidad absoluta.

De igual modo, invirtiendo absolutamente la perspectiva y en una consideración del origen puramente «sintética», se querría, para evitar la fragmentación y la yuxtaposición constructivistas, extender y reunir la totalidad del pensamiento husserliano en un solo movimiento. Para ello, habría que partir *a priori* de una unidad de sentido que fuera también una unidad de intención tal que todo el desarrollo de la meditación husserliana durante más de medio siglo hubiera desarrollado, revelado, puesto de manifiesto de manera progresiva una única inquietud o exigencia, una sola implicación o un proyecto que animara toda la obra, de la *Filosofía de la aritmética* hasta los últimos manuscritos. Por ejemplo, el tema de la génesis histórico-intencional y las teorías de la «sedimentación» y de la «reactualización» (*Reaktivierung*) presentados en *El origen de la geometría* se limitarían así a explicitar la dialéctica de la «protención» y de la «retención» descrita en las lecciones sobre la «conciencia interna del tiempo». La génesis sería desvelamiento. Tal unidad de sentido, si fuera absolutamente real, garantizaría la transparencia, la inteligibilidad absoluta del pensamiento husserliano. Pero, en última instancia, de lo que ya no daría cuenta sería de la existencia misma de ese pensamiento; ya no daría cuenta de su carácter progresivo, de su exposición, de su discurso. Para ello, sería necesario que redujera el proceder discursivo a un accidente esencialmente exterior a una unidad intuitiva, aunque tal exterioridad nos impediría comprender cómo una puede remitir a la otra. El lenguaje real de Husserl sería ahí una contingencia puramente fáctica, por una exigencia pedagógica o metódica fortuita, o también por una necesidad empírica impuestas desde el exterior, la de un tiempo psicológico, por ejemplo. De esta necesidad sería independiente, en su lógica esencial, el lento paso de cierto psicologismo, en la *Filosofía de la aritmética*, a un logicismo aparente en las *Investigaciones lógicas*[38], y luego el retorno a una subjetividad, no

38. Tomo I, principalmente.

ya psicológica sino trascendental, en las *Ideas* I. Se atribuiría así a una casualidad mecánica o –lo que viene a ser lo mismo– a una necesidad puramente retórica la situación de la reducción trascendental en tal momento determinado del tiempo objetivo en el que hay, al menos en cierto sentido, que «empezar» a reencontrar el discurso husserliano. Idealmente (si esta palabra puede tener un sentido puro) la reducción trascendental estaría constante y esencialmente presente en las implicaciones de todos los desarrollos de Husserl. De igual manera, se suprimirían idealmente los treinta años de meditación inquieta y personal que separan el rechazo de la explicación genética, en sentido «mundano», y el recurso explícito a una génesis trascendental. Se pondría efectivamente entre paréntesis el camino histórico que va desde la idea de subjetividad absoluta como «ego» a la intervención del «alter ego» en la intimidad trascendental del «ego». En una hipótesis de continuidad absoluta, se suprime el movimiento real que va desde la objetividad tal y como se concibe en las *Ideas* –ligada a la intencionalidad de un «ego» puro– hasta la objetividad tal y como viene descrita en las *Meditaciones cartesianas* –que hacen de la intersubjetividad trascendental la condición última de un acceso al sentido del objeto[39]. De igual manera, solo la lógica interna o la exigencia fenomenológica de un desarrollo continuo es lo que obliga a Husserl a emprender, después de apartar los historicismos y en una actitud renovada que se da como puramente trascendental, una descripción del mundo histórico del espíritu, del «espíritu objetivo»[40], etc. Finalmente, es un simple desvelamiento de los fundamentos lo que liga, según una trama continua, las tematizaciones sucesivas de la temporalidad trascendental y del tiempo histórico, del flujo puro de las esencias y del mundo antepredicativo, del antinaturalismo y del «mundo de la vida». El sentido absoluto de la génesis es conocido y asimilado hasta tal punto que la inutilidad de la génesis misma, en su contenido real, se vuelve flagrante.

Esta perspectiva se parece extrañamente a la precedente, por más opuesta que sea en su origen. Su absoluta diferencia es una

39. Manuscritos que datan de 1910-1911 anuncian ese tema de una manera explícita, mientras que sigue ausente en las *Ideas* I (1913). Este es uno de los ejemplos más notables de los errores cronológicos suscitados por los trabajos publicados.

40. Cf. sobre todo *Ideas* II, 3.ª parte.

absoluta semejanza. Ahí tenemos un movimiento y un principio dialéctico clásicos que verificaremos a cada instante en este trabajo. Todos los absolutos se unen en la misma indeterminación. La alteridad absoluta es la identidad absoluta. Cuanto más se afirma y se profundiza la identidad, tanto más ser esta se da y se extiende, y tanto más se determina esa identidad; y diferenciándose, se altera. Cuanto más se verifica y se autentifica la alteridad en su esencia, tanto más «se altera»; alterándose, tiende hacia la identidad.

Aquí, la tentativa de una comprensión completamente sintética del husserlianismo tiene, *a priori*, que reducir a la simplicidad intuitiva de una significación única toda la complejidad discursiva de un pensamiento, y a una puntualidad analítica todo su enriquecimiento y todo su desarrollo sintético. El propósito inicial de esta concepción consistía también en procurarse el acceso y la total inteligibilidad de un movimiento histórico: el de la fenomenología husserliana. Para ello, una vez más se priva a un movimiento de su sentido dialéctico. Anteriormente, para colocar en la simplicidad de un solo concepto toda la «génesis del sentido» de un pensamiento, se suprimía la génesis haciendo del «sentido» una fuente absoluta que surge fuera de la temporalidad a todo momento. Ahora, se expulsa la génesis haciendo que la preceda absolutamente un sentido al que ella se suma, como un instrumento sobrevenido posteriormente para inscribirla en la historia. Como en el primer intento, tampoco aquí se consigue escapar de la dialéctica. Al contrario, queriendo ponerla entre paréntesis arbitrariamente, uno se ve determinado por ella más que nunca. La perfecta inteligibilidad se vuelve absurdidad total: la pura síntesis, es decir, la síntesis *a posteriori* se vuelve puro análisis, es decir, el análisis *a priori*. En ambos casos, se separa el sentido inteligible o la forma –aquí la intuición original o la infinita diversidad de los comienzos absolutos– de sus correlatos históricos y materiales; dejamos así de comprenderlos por haberlos determinado demasiado bien en su originalidad formal. Se vuelven así ininteligibles, por una parte, la yuxtaposición de las síntesis absolutas y, por la otra, el desarrollo real, sintético, histórico, a partir de un sentido analítico dado de un solo golpe.

Pero la semejanza entre estas dos tentativas es aún más importante. En la primera, para evitar los constructivismos, se acaba en definitiva desembocando en ellos; hay efectivamente que asociar,

comprender en su multiplicidad, las significaciones descritas en su irreductible autonomía. Hay efectivamente que reconstruir el pensamiento total e histórico de *Husserl* a partir de sus «elementos»; estos, al quererlos plenamente inteligibles en sí, se vuelven cerrados y opacos los unos con respecto a los otros. En la interpretación «sintética», la unidad original del sentido no es histórico. Por definición, no se confunde con el punto de partida cronológico del pensamiento de Husserl; ahora bien, hay que descubrir un sentido que, emergiendo de la obra en cierto momento, sea la aparición cronológicamente segunda de una intuición originaria. A partir de ella, se pretende reconstruir una totalidad significativa. Ahora bien, por una parte, esta reconstitución presenta todos los peligros de una reconstrucción *a posteriori*. Por otra parte, y especialmente, tal reconstitución se puede hacer a partir de cualquier momento de la evolución de Husserl. Tanto si se apela a tal tema o a tal otro –el de la intuición categorial, el de la intuición de esencias, el de la reducción eidética, la reducción trascendental, etc.–, siempre es posible, por el desvelamiento de las implicaciones y de las consecuencias, reencontrar la totalidad de las significaciones de la fenomenología husserliana. Pero esta operación puede hacerse, efectivamente, a partir de cualquier momento cronológico; la elección es arbitraria. ¿Por qué? Porque, so pretexto de que la «cronología» del tiempo natural es constituida y segunda en relación con su sentido «originario», se piensa que este es independiente de tal cronología; se olvida así que, en Husserl mismo, la «originariedad» de la esencia está fundada en la «primitividad» del mundo «antepredicativo», sustrato de la aparición del sentido[41]. Eligiendo arbitrariamente tal o cual tema husserliano, ampliándolo en todas las direcciones para definir la totalidad del «sistema» de Husserl, ya no se tiene delante una esencia, sino un concepto; este ya no remite a un sustrato real –aquí, un momento cronológico de la obra–, sino a una construcción lógica o psicológica. La esencia ya no es esencia de alguna cosa, sino un concepto abstracto; así pues, si la facticidad de un momento preciso no impone «su» sentido, ¿cómo va a orientarse la arbitrariedad de una elección? La elección es indispensable, y

41. Esto aparece sobre todo en el grupo C de los manuscritos y en las obras posteriores a *Ideas* I.

también la referencia a algún punto de la materialidad histórica, incluso cuando se pretende que sean contingentes y artificiales. Lo antepredicativo, lo infraconceptual o lo «inesencial» no pueden, so pena de provocar el derribo de los esencialismos más atrevidos, no efectuar de entrada una aparición, por más breve y desapercibida que sea. Es aquí donde la pretensión al libre arbitrio absoluto frente a la historia se deja determinar como la peor esclavitud: no queriendo dar ningún privilegio esencial a uno u otro momento histórico del pensamiento de Husserl, se advierte finalmente que el mejor punto de partida es el «último» estado de ese pensamiento. Y se cede así «absolutamente» a una falsa cronología que se quería esencializar «absolutamente». A partir de ese momento, no queda ya sino abandonarse a las reglas de un ejercicio conceptual: la recomposición de un sistema, la reconstrucción *a posteriori* de un movimiento real.

Esta actitud puede, en cierto sentido, justificarse a partir de Husserl mismo. ¿Acaso no pretende, en *El origen de la geometría*, ejercer un método histórico-intencional y «reactualizar» en su sentido originario los «primeros» actos (*Leistungen*) históricos de la conciencia? ¿No pretende Husserl mismo, en la *Crisis de las ciencias europeas...*, ignorar la facticidad histórica de las filosofías para descubrir su «motivo» escondido, su sentido disimulado y latente? ¿No se concentra únicamente en su intención racional, velada y, al mismo tiempo, presente en todo el camino hacia la filosofía trascendental? Efectivamente, tal óptica evita el peligro de los historicismos que, so pretexto de fidelidad rigurosa a la textualidad literal de una doctrina, privarían a esta última de toda significación y la transformarían en una colección de elementos abstractos que se engendran los unos a los otros por no se sabe qué misterio; en este sentido, si se decidiera «de entrada» asumir la «intención» de una filosofía, uno se toparía, so pretexto de realismo y de objetivismo, con toda una dispersión de accidentes empíricos que tenderían indefinidamente hacia una inaccesible esencia.

Para evitar tal peligro, se intenta comprender sintéticamente el pensamiento de Husserl a partir de una significación pura y «predada». Tal método puede parecer fecundo. Nos da acceso a la continuidad «pura» del pensamiento husserliano, a su lógica esencial. Desde un punto de vista muy sumario, tal método nos enseña

cómo la objetividad de las significaciones lógicas no podía estar fundada por una lógica autónoma sin limitarse a la inercia y a la secundariedad de una lógica formal; un retorno a la vivencia resultaba así necesario, retorno que no fuera una recaída en una vivencia psicológica enredada en las mismas aporías, sino más bien un ascenso hacia la «pura vivencia» originaria y trascendental[42]. Así pues, la reducción trascendental estaba llamada o implicada desde el inicio. Por otra parte, antes de su tematización, la intersubjetividad trascendental debía estar presente desde las primeras alusiones a la reducción, sin lo cual no podía comprenderse cómo era todavía posible escapar al solipsismo y cómo podía hacerse la constitución «trascendental» del mundo, teniendo esta que darse en su extrañeza, en su alteridad y en su trascendencia respecto a la conciencia. En efecto, sin la originariedad de la constitución trascendental del otro en cuanto tal en la conciencia, ¿no nos quedaríamos en una intencionalidad psicológica incapaz de «trascenderse» originariamente hacia un mundo y hacia las objetividades en general? ¿Cómo sería posible una génesis para una conciencia «mundana» cerrada en sí misma? La temporalidad misma ya no sería creadora o sintética; sería análisis indefinido de ella misma como naturaleza ya constituida. La duración «para la conciencia» se volvería imposible, la génesis trascendental quedaría así remitida a más allá de toda experiencia posible.

Sin embargo, de golpe, escapamos así de la identidad analítica de la que se pretendía partir. Para conquistar su plenitud, para cumplirse, esta [la vivencia temporal egológica] ha tenido que perderse y reencontrarse en el discurso histórico. Tal y como esa vivencia no se reducía al contenido histórico de su evolución, tampoco se le podía asimilar la síntesis genética que la llevaba o que parecía emanar de ella. La dialéctica originaria del sentido y del sustrato ante-predicativo no ha podido ni interrumpirse ni superarse.

42. Sobre este paso de las *Investigaciones lógicas* a las *Ideas*, véase la «Introducción» [de P. Ricœur (N. del T.)] a las *Idées* I, XXVI-XXVII, y sobre todo W. Biemel, Introducción a *Die Idee der Phänomenologie*, *Husserliana* III, Martinus Nijhoff, Den Haag 1950; versión fr. del texto de Husserl por A. Lowit, *L'idée de la phénoménologie (cinq leçons)*, PUF, Paris 1970 [versión cast. de M. García-Baró, *La idea de la fenomenología*, FCE, Madrid-México 1982].

Génesis y reducciones

Lo que estas dos grandes actitudes evocadas comparten profundamente, lo que las hace tan semejantes en su proceder y en su fracaso, es una reducción de la génesis efectiva a su sentido fenomenológico, la reducción de la existencia histórica y singular a una pretendida esencia universal que no es más que un concepto disimulado. Con el propósito de escapar a las insuficiencias de una génesis «mundana», y para evitar todo riesgo de contaminación, se pone *definitivamente* el «mundo» entre paréntesis. La constitución trascendental se vuelve imposible puesto que se efectúa originariamente sobre los fundamentos de un mundo antepredicativo. En lugar de una génesis trascendental, ya solo queda una «noción» formal y vacía, ya constituida, más «mundana» que nunca. En lugar de una auténtica reducción trascendental, se procede a la reducción eidética más inconsecuente y más secundaria. Que estas dos tentativas de reducción sean, a la vez, fieles e infieles a Husserl es demasiado evidente. Le son fieles en la medida en que, mediante una reducción, se esfuerzan por una pureza del sentido, en la medida en que esta reducción es la reducción de una génesis que se querría solamente «mundana» y esa pureza, la pureza de una vivencia originaria. Pero le son infieles en la medida en que esas reducciones desembocan en una pura y simple expulsión de la existencia, en la destrucción metódica de la facticidad empírica. Este error se ha cometido a menudo respecto a la reducción[43]. Ahora bien, es sabido que Husserl solo pretendía «suspender» la posición de existencia y conservar, neutralizándolo, todo el contenido de la experiencia real. El problema consiste ahora en saber si esta neutralización es trascendentalmente posible ante la efectividad de la génesis. Una perfecta reducción trascendental, conforme a las intenciones más profundas de Husserl, ¿no acaba fracasando ante la irreductible existencia de la génesis? Quizá una génesis «mundana», psicológica u otra, se deja poner entre paréntesis bastante fácilmente; sería «segunda» y ya constituida. La reducción fenomenológica no puede, por definición, inscribirse en una naturaleza constituida.

43. Se ha podido acusar a Husserl de las deficiencias que denunciamos aquí. Parece que haya siempre un malentendido en el origen. Nos concentraremos más detalladamente en este problema, en la II parte, cap. II.

Pero en la medida en que el acto de esta reducción pertenece a la esfera originariamente constituyente, tal acto debe aparecerse también como una «vivencia» originaria para no ser una abstracción, una operación lógica a partir de conceptos formales. Esa vivencia es temporal. En su originariedad, ¿no es esta vivencia el tiempo mismo, constituyéndose y «temporalizándose» a sí mismo? Reduciendo la génesis empírica, lo único que se ha hecho es retrasar el problema, que renace bajo una forma apenas diferente con la génesis trascendental. En cuanto tal, esta no debe, según parece, ser objeto de una reducción. Pero si, según su sentido, tal génesis es ciertamente un devenir empírico (en el sentido mundano del término) originario, ¿para qué sujeto aparecerá el sentido absoluto? ¿Cómo puede una subjetividad trascendental absoluta y monádica ser al mismo tiempo un devenir que se constituye a sí mismo? En esta autonomía radical del tiempo, ¿no es la subjetividad absoluta «constituida» y ya no «constituyente»? Lejos de ser reducida o, inversamente, revelada por la reducción fenomenológica, ¿no es la génesis trascendental lo que, originariamente, posibilita la reducción misma? En tal caso, la reducción ya no sería el último fundamento o el comienzo absoluto del sentido; al no poder el sentido absoluto o la filosofía, según parece, reconciliarse con un puro devenir, nos veríamos así remitidos a una nueva reducción que «suspendería» la génesis trascendental misma. Pero, por una parte, lo único que haríamos así es retrasar el problema hasta otra temporalidad originaria y, por otra parte, toparíamos con los motivos más auténticos y más «serios» de la fenomenología husserliana. Caeríamos en las deficiencias de una lógica abstracta[44].

Por tanto, cuando se considera que, por una parte, todo el sentido de la fenomenología se basa en la posibilidad pura de una reducción trascendental como comienzo absoluto e «inmotivado», pero que, por otra parte, no solo la reducción no alcanza la génesis trascendental (y ello por esencia), sino que también está constituida por ella y aparece en ella, vemos entonces que el problema es efectivamente de gran calado. Si hay una génesis trascenden-

44. Es el problema, que abordaremos más adelante explícitamente, de una reducción de un tiempo trascendente o «noemático» que pone de relieve un tiempo primordial de la reducción. Este plantea un nuevo problema de génesis. ¿Por qué toda reducción de una actitud supone una actitud de la reducción?

tal, si hay una temporalidad originaria que funda todos los actos intencionales, si, correlativamente, una intersubjetividad trascendental está originariamente presente en el corazón del ego, ¿cómo puede este suspender absolutamente la tesis existencial? ¿Acaso esta última no se confunde originariamente con la temporalidad que es, al mismo tiempo, el sustrato «primitivo» a partir del cual se efectúa toda constitución trascendental y el movimiento «originario» de la intencionalidad, de la superación hacia otra cosa, de la protención hacia otro momento[45]? Esta irreductible alteridad, ¿no hace explotar la pureza del sentido? Decir que la génesis trascendental no solo resiste a la reducción, sino que se revela en ella, ¿no equivale a reintroducir bajo la forma de la pluridimensionalidad del tiempo toda una dialéctica de lo Mismo y de lo Otro en el corazón de una originariedad que solo se aparece como tal remitiendo a una originariedad pasada o proyectándose hacia una originariedad futura? Lo absoluto del sentido solo se aparecería como tal alienándose y poniéndose en relación con lo que no es él; o mejor, esta alienación sería la condición de posibilidad de su aparición. No es casualidad si los temas de la génesis trascendental y de la intersubjetividad trascendental aparecieron aproximadamente en el mismo momento de la meditación husserliana: la intersubjetividad trascendental, la presencia originaria del «alter ego» en el «ego» monádico es, según parece, la imposibilidad de una originariedad absolutamente simple; ¿no es esto, asimismo, el núcleo de una tesis existencial primitiva sobre la cual ninguna reducción puede morder, lo que no solo no se puede «suspender», sino que debe admitirse en el origen mismo del acto de reducción y su condición de posibilidad? De modo que, bajo la apariencia de una reducción trascendental autónoma «de» la existencia –que obtenía su valor solo de su libertad y de su desarraigo–, sería la existencia misma, bajo su forma más originaria, la del tiempo o la del otro, fundamentos de todas las otras, la que, en un movimiento real de abstracción (lógica o psicológica bajo su forma constituida), esboza simbólicamente un acto o un proceder real de retraso o de ausencia[46]. Después de ello, ya no quedaría una vivencia originaria, sino un sentido ya constituido o un concepto. Si la existencia está bajo la forma del tiempo o del otro en el corazón mismo del «yo» trascendental, ¿podemos todavía distinguir sin riesgo de inconsecuencia, de implicación desapercibida o de contaminación disimulada, entre una génesis mundana en la que la existencia primitiva está investida de un sentido por un acto trascendental y una génesis trascendental en la que es de nuevo la existencia la que «se» da sentido[47]? Si la temporalidad y la alteridad tienen un estatuto originariamente trascendental, ¿no están ambas siempre irreductiblemente, en tanto que existencia pura, «ya» constituidas en el momento en que aparecen como constituyentes? ¿No es entonces la reducción una abstracción? Ello significaría el derrumbe del proyecto fenomenológico[48].

¿Logró Husserl dominar y superar la alternativa y la dialéctica entre una génesis puramente empírica –que estaría desprovista de sentido y de la que, en última instancia, no podríamos ni tan siquiera «hablar»– y una génesis trascendental que oscila, por su parte, entre el sentido empírico y el sentido abstracto[49]? En ambas génesis se alteraría lo absoluto del sentido originario. ¿Logró Husserl una comprensión originaria de la dialéctica del sentido originario y de la existencia primitiva? En el punto en que nos encontramos, lo originario parece más primitivo que lo primitivo del cual es el sentido y cuya aparición permite; pero lo primitivo es más originario que lo originario mismo, puesto que es *a la vez* el fundamento trascendental y el último sustrato del sentido. ¿En qué medida la «existencia» revelada por toda génesis trascendental bajo sus formas más puras –el tiempo y el otro– instaura la contradicción en el acto de la reducción cuya «simplicidad» radical y originariedad absoluta debían fundar el sentido inicial y último

45. La temporalidad y la alteridad son síntesis ya siempre constituidas e irreductibles en cuanto tales. Con ellas, se introducirá el tema capital de síntesis o de génesis *pasivas* que le planteará a Husserl problemas muy graves. ¿Cómo puede la constitución de un «ego» trascendental, o a partir de un «ego» trascendental, hacerse pasivamente?

46. Aquí, la reducción husserliana se volvería «angustia» en el sentido heideggeriano de la palabra.

47. ¿Y cuál será entonces el criterio de distinción entre estos dos tipos o momentos de existencia?

48. Bajo esta perspectiva, se comprende precisamente el paso de la fenomenología husserliana a la ontología heideggeriana, que retomaremos más adelante.

49. Estos dos sentidos se identifican en su «mundanidad».

de la filosofía fenomenológica? ¿En qué medida y de qué manera asumió Husserl esta dialéctica aparentemente irreductible? Esta es la pregunta que intentaremos plantear.

La implicación inextricable y las dificultades de un «método»

El propósito inicial de estas consideraciones preliminares consistía en subrayar la solidaridad esencial de las problemáticas históricas y filosóficas y, a la vez, la imposibilidad de una asimilación total de la una y la otra. La filosofía de Husserl no solo nos ha servido de «ejemplo», puesto que desde el principio y constantemente hemos adoptado asimismo una actitud fenomenológica: puede incluso afirmarse que el problema de la génesis solo se ha podido plantear mediante un retorno a esa actitud. Hemos visto efectivamente que, a partir de una actitud empírica o «mundana», ya sea la de una pretendida filosofía o la de una ciencia psicológica, biológica, así como en una perspectiva metafísica o trascendental (en el sentido formal o abstracto de la palabra), el sentido primero de la génesis, su problema auténtico, surgía solamente de manera mutilada; los términos en los que se presentaba no eran sino inconsecuencias. Pero, aunque el pensamiento de Husserl ha sido para nosotros más que un ejemplo, más que un pretexto o que un universo de discurso, cabe decir también que no es exactamente la finalidad de nuestra investigación.

En efecto, aunque intentamos mostrar que el proyecto fenomenológico husserliano está vinculado a una filosofía puramente dialéctica con todas sus consecuencias, reconocemos también que, de manera verosímil, Husserl mismo habría refutado todo derecho a esta interpretación. La dialéctica, tal y como se concibe en general, es lo contrario de la filosofía como recurso permanente a la simplicidad originaria de un acto o de un ser, de una evidencia o de una intuición; en este sentido, parece que la dialéctica solo puede instituirse a partir de instancias ya constituidas como tales por una conciencia trascendental originaria. Una filosofía dialéctica no tiene ningún derecho, en consecuencia, a proclamarse filosofía primera. Se superpone a una fenomenología. Resulta evidente que habrá que hacer lo posible para superar una dialéctica «mundana». Por ello deberemos rechazar, por ejemplo, las conclusiones de Tran

Duc Thao quien, después de haber examinado con fuerza y profundamente, según parece, el movimiento del pensamiento husserliano[50], después de haber estudiado lo más detalladamente posible la pureza trascendental de su dialéctica, recae en las dificultades de una génesis «mundana» y de una dialéctica materialista. Superando sus conclusiones, seremos fieles a la letra del husserlianismo. Pretendemos ser fieles solo a su espíritu, defendiendo una concepción explícitamente dialéctica frente a sus intérpretes clásicos. Debemos confesar, por otra parte, la aparente falta de honestidad filosófica e histórica que constituye el uso de soluciones o descripciones dialécticas; pero entra dentro del movimiento de una verdadera dialéctica hacer aparecer su malhonestidad inmediata como más honesta que la honestidad inmediata, simple y monolítica. Toda concepción unilineal de la génesis parece desembocar en una aporía cuya dialéctica sale victoriosa, puesto que determina esa concepción hasta transformarla en su contrario sin alterar su contenido real, que resulta así estar ausente. Pero decir que la significación de la génesis es dialéctica es decir que no es «pura» significación; es decir que, «para nosotros,» la génesis no puede presentarse con lo absoluto de su sentido. Así pues, no es proponer una «solución» al problema, sino afirmar simplemente que, en una dialéctica conocida como tal, la aporía «se comprende» a sí misma como aporía «real». Así nos encontramos quizá con la filosofía.

De igual manera, se considerará natural que nuestro recorrido hacia ella no sea, en su desarrollo «metódico», ni continuo ni unilineal. De todas las dificultades que hemos encontrado hasta aquí, nos quedamos tan solo con un resultado positivo: el sentimiento de imposibilidad de un método puro y de un discurso sin anticipación, sin retorno ni oscilación, sin superación de sí, por sí y en sí, etc. Procederemos en este trabajo de manera entrecortada. Ya hemos aludido a las razones por las que resulta inconsecuente seguir el hilo puramente cronológico de las obras de Husserl, de igual manera que no tenemos derecho a conformarnos con un orden solamente lógico y «esencial». Seremos fieles a la intención fenomenológica exponiendo –a propósito del problema de la génesis– el movimiento del pensamiento de Husserl según una

50. *Fenomenología y materialismo dialéctico*, *op. cit.*

fenomenología del movimiento tal y como nos es ofrecido por una percepción originaria de este. Toda descripción de un movimiento (o de una génesis) que no consienta la dialéctica tropieza con las paradojas de Zenón de Elea: por una parte, intentará que el movimiento como tal resulte totalmente inteligible y, para ello, lo reducirá a la unidad ideal de su «intención», de su sentido, es decir, se asimilará el punto ideal de llegada al punto ideal de partida; idealmente, en efecto, y desde el punto de vista del sentido puro de un movimiento, no es posible ninguna diferencia histórica ni real: todos los puntos y movimientos son análogos; su originalidad es contingente. Pero la temporalidad efectiva del movimiento, su existencia, viene suprimida: el movimiento se vuelve inmovilidad. Inversamente, se querrá restituir al movimiento toda su consistencia efectiva, real, ontológica, mostrando que no puede ser sino la suma de momentos plenos, instantes perfectos, totalidades acabadas irreductibles a algún sentido que las trasciende. Y, de hecho, la realidad «objetiva» del movimiento podría parecer así fielmente descrita. Sin embargo, resulta que esa realidad objetiva del movimiento es lo contrario del movimiento, puesto que lo obliga a la inmovilidad. Vemos aquí cómo una pretensión de la ciencia objetivista acaba resultando absurda por no haber querido reconocer su arraigamiento en la base de la percepción originaria. Para esta, no hay movimiento absoluto y en sí[51].

Este último se encuentra contradicho en su esencia e impedido en su aparición por un historicismo o un realismo absoluto de los movimientos puntuales y por un idealismo absoluto del sentido total. Así pues, es en la percepción originaria donde lo absoluto se aliena, se divide y se reencuentra en momentos dialécticos. Nunca puede llegar a afirmarse si es el punto o el sentido lo absolutamente primero, si es la obra o la idea. A las consideraciones que siguen, les tendremos que dar centros que sean, a la vez, «temas» y «momentos».

51. Ahí está el absoluto de la significación fenomenológica del movimiento, único punto de partida «serio» de toda reflexión.

INTRODUCCIÓN

El problema de la génesis es, a la vez, la motivación esencial del pensamiento husserliano y el momento de un dilema que, sin reposo, Husserl parece haber retrasado o disimulado. La unidad de este problema nunca queda desmentida; solo se va diferenciando, en su movimiento, en varios temas o varios momentos que aquí nos limitaremos a anunciar sistemáticamente.

Partiendo de un psicologismo intencional, Husserl había creído a principios de su carrera[1] que la objetividad de las esencias y la validez de todo conocimiento se fundaban en una génesis empírica –entiéndase aquí, psicológica. Así, a partir de operaciones naturales de una subjetividad psicológica, se engendraban los conceptos y las significaciones de la experiencia. La intencionalidad de la conciencia, tal y como había enseñado Brentano, era tan solo un «carácter» psicológico del pensamiento. Todavía no era un fundamento trascendental de objetividad. El retorno al devenir de la percepción, ya esbozado, iba en el sentido de un empirismo bastante clásico.

No obstante, para explicar la génesis del número y de los conceptos lógicos elementales, este psicologismo ya recurría a la idea *a priori* de un «objeto en general», condición de posibilidad de la génesis empírica misma. Además, con los temas del constructivismo psicologista mezclaba el tema de una evidencia originaria supuesta por toda operación subjetiva. Parecía necesaria, pues, una nueva explicitación de la intencionalidad.

1. Cf. sobre todo *Die Philosophie der Arithmetik*, 1891 <reeditado por Lothar Eley en la *Husserliana*, t. XII, Martinus Nijhoff, Den Haag 1970 (citado a partir de ahora *H.* XII); versión fr. de Jacques English, *Philosophie de l'arithmétique*, PUF, Paris 1972 (citado a partir de ahora *PhA*)> y sus *Psychologische Studien zur Elementaren Logik*, 1894 <retomado en *H.* XXII, 1979, p. 92-123>.

No se podía, efectivamente, producir esencias puras y *a priori*, condiciones de posibilidad de una lógica objetiva, a partir de las operaciones de una subjetividad natural cerrada en ella misma. La intencionalidad ya no podía ser un «rasgo» psicologista del pensamiento; tenía que ser el movimiento primero e irreductible de una conciencia que accede inmediatamente, en una evidencia originaria, a la objetividad de las esencias lógicas[2]. Estas escapaban a toda producción genética. El fundamento absoluto de las esencias se ve, a partir de ese momento, disociado de toda implicación genética. La génesis pertenece al orden de la facticidad empírica puesta entre paréntesis en la fenomenología, ámbito neutro e «irreal» de la vivencia intencional. En cuanto tal, el devenir genético resulta ser el único motor de las ciencias naturales y humanas, física, biología, psicofisiología, sociología e historia. Las ciencias son ciencias «vagas» y *a posteriori*. En la medida en que un *a priori* es dado en una intuición concreta a una conciencia intencional, resulta entonces posible una ciencia «rigurosa».

Ahora bien, la intencionalidad y la intuición de esencias *a priori* no podían consistir, sin correr el riesgo de convertirse nuevamente en accidentes psicológicos y puramente subjetivos, en un simple encuentro de significaciones lógicas intemporales que habitan un cielo inteligible. Estas significaciones tenían que estar «fundadas» en una «impleción» concreta, en una «intuición donadora originaria» en la que el objeto real se da «en persona». Así pues, las esencias no eran ideas platónicas –en el sentido convencional de la palabra; no tenían ningún sentido ni ningún fundamento «en sí», independientemente de los actos intencionales que las mientan. Sin ello, nos veríamos reducidos a aceptar una lógica fija de tipo escolástico, cuyos desarrollo y devenir serían imposibles. Ahora bien, Husserl parte precisamente de la posibilidad de una transformación infinita de la lógica. Había entonces que volver a la vivencia concreta de una subjetividad trascendental, fuente constituyente y fundamento de las esencias[3]. Estas, al no ser ni ideas «en sí» ni conceptos construidos en operaciones psicológicas, nos permitían superar la alternativa del logicismo y del psicologismo.

2. Cf. *Investigaciones lógicas*, t. I (1900), *op. cit.*
3. Cf. *Investigaciones lógicas*, t. II (1901), *op. cit.*

Sin embargo, a un nivel más profundo, iba a reaparecer un grave problema genético.

¿Cómo pueden la temporalidad y la subjetividad de la vivencia trascendental engendrar y fundamentar estructuras eidéticas objetivas y universales sin recurrir a una lógica ya constituida? ¿Cómo pueden ser descritas ellas mismas en términos de esencia? El método de la reducción, reducción eidética y reducción trascendental cada vez más ampliada, deberá permitirnos alcanzar –«suspendiendo» y «neutralizando» los hechos y luego las esencias ya constituidas– el acto mismo de la constitución temporal. Pero como la génesis se confundía a ojos de Husserl, desde el abandono del psicologismo, con una causalidad psicofísica, permanecía completamente «neutralizada», «desconectada» por la reducción. De este modo la conciencia interna del tiempo[4] será descrita a su nivel eidético y noemático. Según un proceder que Husserl nunca abandonará, la temporalidad efectivamente genética quedará sustituida por su estructura constituida en un «*eidos*» o en un «nóema». La existencia constituyente del tiempo, por el hecho mismo de volverse «tema» de una descripción, deja lugar al sentido constituido y conocido del tiempo. Por ello la constitución de las diversas regiones ontológicas, tal y como es descrita en *Ideas* I[5], será estática y se efectuará al nivel de una correlación noético-noemática, sobre la cual Husserl reconoce en algunos momentos que no es absolutamente constituyente sino producida por una síntesis más originaria: la de la temporalidad originaria del «ego» trascendental mismo. Por tanto, el idealismo absoluto de las *Ideas* es, en cierto sentido, puramente metodológico. En la medida en que la subjetividad absoluta se produce en la temporalidad de una síntesis originaria (*Ursynthese*), se reintroduce así la génesis en el interior de la esfera neutra habilitada por la reducción trascendental. Las dificultades de la reducción absoluta de la existencia y del tiempo aparecen claramente y la constitución estática debe fundarse ahora en una constitución genética. El tiempo era lo que en el ser o lo que, confundiéndose con el ser, había resistido a la reducción; esta, condición

4. Cf. *Lecciones para una fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (1904-1905), *op. cit.*
5. Cf. *Ideas* (1913), *op. cit.*

de posibilidad de una fenomenología cuya profundización Husserl persigue, debe ser ampliada y transformada[6].

El tema de la génesis trascendental que, a partir de 1919[7], ocupa un lugar central en la meditación de Husserl, debería entonces llevarnos a un momento anterior a toda eidética y hacernos tocar finalmente la esfera de la existencia antepredicativa, del «mundo de la vida» (*Lebenswelt*), del tiempo primitivo, de la intersubjetividad trascendental, instancias todas ellas que no están, en cuanto tales, originariamente investidas de un sentido a partir de la actividad del «ego». Tal parece ser, al menos, el propósito de Husserl. Pero, de hecho, nunca abandonaremos un mundo de esencias constituidas. La ambigüedad de los análisis constitutivos del «mundo de la vida»[8], de la lógica[9], del sujeto trascendental[10] –que oscilan una vez más entre las ideas *a priori* de una totalidad infinita, ideas que no derivan de ninguna génesis y posibilitan el devenir trascendental, y una génesis simplemente «mundana»– logran en apariencia mantener la génesis trascendental (siempre opuesta a la génesis mundana) en estructuras eidéticas *a priori* y universales. Estas, a pesar de una pretensión a la originariedad, son *ya siempre* constituidas y post-genéticas. La génesis del sentido siempre viene *a priori* convertida en un sentido de la génesis que supone toda una filosofía de la historia.

El tema de la génesis pasiva suscitaba, en efecto, una gran incomodidad. Resistiendo a toda reducción, a pesar de las tentativas de Husserl[11], la síntesis pasiva escapaba en su creatividad misma

6. Los cursos de Husserl que tratan esta ampliación de la reducción datan de los años 1920-1925. R. Boehm, según sus propias indicaciones, está preparando actualmente la edición <La edición de Boehm ya se publicó: *Husserliana*, t. VIII, 1959.>

7. Fecha de los manuscritos a partir de los cuales Landgrebe redactó *Experiencia y juicio* <cf. *supra*, «Prólogo», n. 11>.

8. Cf. *Experiencia y juicio* (1919-1939).

9. Cf. *Formale und transzendentale Logik* (1929) <*Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Max Niemeyer, Halle (Salle) 1929; versión fr. de Suzanne Bachelard, *Logique formelle et logique transcendantale*, PUF, Paris 1957>.

10. *Cartesianische Meditationen* (1929) <*Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, ed. por S. Strasser en la *Husserliana*, t. I, Martinus Nijhoff, Den Haag 1950, 2.ª ed., 1963; versión fr. por Gabrielle Peiffer y Emmanuel Levinas, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, Vrin, Paris 1947, reeditado por Vrin, 1980, la paginación corresponde a la de la primera edición [versión cast. de J. Gaos y M. García-Baró, *Meditaciones cartesianas*, FCE, Madrid-México 1985].>

11. Dan prueba de estas tentativas numerosos manuscritos que datan de ese período y que citaremos con más precisión cuando sea necesario.

a la experiencia puramente egológica, al momento activo de la intencionalidad, a los límites de la subjetividad absoluta que, hasta aquí, englobaba todos los momentos reales (*reell*) o posibles de la constitución. Ahora bien, Husserl presentaba esta génesis pasiva como el momento más originario de la constitución, como la capa fundamental de toda actividad trascendental.

Para poder reintegrar la génesis pasiva en una fenomenología eidética y trascendental, había que ampliar una vez más la reducción y el concepto de intencionalidad; *tenían que* extenderse más allá de la vivencia puramente egológica hasta las experiencias intersubjetivas y la historia. Es de nuevo una idea infinita[12] la que, bajo la forma nueva y más precisa de una «teleología», dará un sentido intencional –único fundamento de toda eidética– a la génesis pasiva. Esta inscribía al ego en la historia. La teleología intencional, de la que se toma conciencia en una filosofía de la historia, debía fundamentar todos los estadios anteriores de la fenomenología. Estos estadios se presentaban entonces como superficiales y dados a una mirada «ingenua» o natural, pues tomaban por originarias ciertas estructuras de las que se percibía, en última instancia, que no eran primordiales sino producidas por una finalidad histórica.

Sin embargo, en nuestra regresión hacia una síntesis originaria, nos espera una nueva decepción. La teleología también aparece, a un análisis histórico-intencional[13], como unidad de sentido *ya* constituida. Dado que el sentido de la génesis precede a la génesis histórica o se engendra por sí y para sí, la filosofía de la historia se

12. Es la cuarta forma de esta idea, en el sentido kantiano, la que salva a la fenomenología de un empirismo o de un existencialismo (en el sentido amplio de la palabra). En las *Investigaciones lógicas* (t. I) era la idea del devenir infinito de la lógica; en las *Ideas* I, la idea de una totalidad infinita de las experiencias temporales; en *Experiencia y juicio*, la idea de un mundo como base infinita de las experiencias posibles. Veremos cuán difícil resulta dar un estatuto fenomenológico a estas ideas que, por definición, preceden a y engloban toda experiencia y toda génesis.

13. Cf. «La filosofía en la crisis de la humanidad europea», 1935 [versión cast. de Peter Haader, «La filosofía en la crisis de la humanidad europea», en *Invitación a la fenomenología*, Paidós, Barcelona 1990, 75-128] <Conferencia de Viena del 7 de mayo de 1935, texto establecido y presentado por el Dr. Strasser; trad. francesa de Paul Ricœur en la *Revue de Métaphysique et de Morale*, n.º 3, 1950, p. 229-258. Este texto fue reeditado en Aubier-Montaigne, Paris 1977 (ed. bilingüe). También existe en una traducción de G. Granel bajo el título «La crise de l'humanité européenne et la philosophie», en su edición *La crise*, 347ss> *La crisis...* (1936); *El origen de la geometría* (1936) y numerosos inéditos de los que citaremos algunos más adelante.

confunde con una historia de la filosofía. Todo lo que, en la historia real, no participa en la unidad constituida de la teleología se ve privado de sentido absoluto y no supone sino una génesis «mundana». El momento originario de la génesis que constituye el sentido deberá ser, a la vez, anterior al sentido para que la constitución sea efectiva y posterior al sentido para que este nos sea dado en una evidencia *a priori* u originaria.

Tal complicación solo podía ser tematizada si se partía de una síntesis originaria y dialéctica del ser y del tiempo. La fenomenología del tiempo había puesto de manifiesto el carácter dialéctico de la temporalidad constituyente y de la temporalidad constituida. Pero, en la medida en que esta fenomenología era eidética y conservaba la tesis ontológica y la posibilidad de una síntesis originariamente intemporal o eterna, su movimiento se agotaba en una reducción fenomenológica indefinida; esta, a pesar de la intención de Husserl, seguirá siendo una reducción y una disimulación de la génesis efectiva. Al no haber explicitado su propia ambigüedad, la fenomenología husserliana se reducirá a no ser más que un momento de la dialéctica entre la fenomenología y la ontología. Solo la temporalidad originaria podía fundamentar la síntesis *a priori* de la existencia y de la esencia. Aun habiendo remitido constantemente a una temporalidad más profunda que era justamente la de la existencia humana confundiéndose dialécticamente con su esencia y resistiendo a toda reducción, Husserl acaba –obedeciendo así a un racionalismo y a un idealismo fundamentales– reduciendo la temporalidad a una estructura eidética ya constituida por una originariedad intemporal. Describiendo así ora la síntesis, ora el *a priori* de la génesis, Husserl se negaba a reconocer que todo punto de partida de la filosofía y del sentido es una síntesis *a priori* cuya evidencia absoluta remite a un indefinido irreductible, lo cual es negarse a instaurar el nacimiento de la filosofía en una existencia cuya finitud se aparece a sí misma. A pesar de la inmensa revolución filosófica que emprendió, Husserl sigue prisionero de la gran tradición clásica: esa tradición que reduce la finitud humana a un accidente de la historia, a una «esencia del hombre»[14], que comprende la tempo-

14. Paradójicamente, aquí resulta ser lo mismo: la esencia es aquí la estructura universal de la naturaleza humana. En cuanto tal, aparece a una mirada que la com-

ralidad sobre la base de una eternidad posible o actual en la que él ha podido o podría participar. Descubriendo la síntesis *a priori* del ser y del tiempo como fundamento de toda génesis y de toda significación, Husserl no abrió la reducción trascendental y no reajustó su método para salvar así el rigor y la pureza del «idealismo fenomenológico». En esta medida, su filosofía apela a una superación que será solo una prolongación o, inversamente, una explicitación radical que será toda una conversión.

prende, a un sujeto intemporal, a una existencia que, por alguna parte, no se confunde totalmente con ella. En este sentido, la esencia es un accidente. Para que la esencia temporal del hombre no sea un accidente, esta tiene que confundirse con la existencia humana: tiene que confundirse absolutamente con la existencia humana porque no se le escapa nunca y de ninguna manera; tiene que confundirse también sintética y dialécticamente con ella porque la existencia humana, de igual manera que no está fuera del tiempo (que no debe pensarse aquí en un sentido empírico), tampoco está *en* el tiempo puesto que se aparece como temporal.

PRIMERA PARTE

LOS DILEMAS DE LA GÉNESIS PSICOLÓGICA: PSICOLOGISMO Y LOGICISMO

1

EL PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Cuando Husserl llegó a la filosofía[1], las mentes pensantes de Alemania ya estaban enfrentándose en torno al problema de la génesis. ¿Deben las relaciones entre la lógica y la psicología plantearse en términos de génesis? ¿Puede derivarse la lógica de una psicogénesis? ¿Es esta el fundamento último de todo valor lógico? Estas preguntas venían motivadas por los incontestables progresos de las ciencias naturales y humanas, y en particular por el advenimiento de una psicología científica cuyo horizonte parece por entonces infinito. ¿Podrá la positividad de la ciencia psicológica acabar finalmente con los problemas teóricos del conocimiento?

Es bien conocida la respuesta psicologista: el conocimiento de las «leyes» del devenir psicológico nos sirve de fundamento lógico y de teoría del conocimiento. J. S. Mill en Gran Bretaña, Wundt, Sigwart y Lipps en Alemania son los representantes más avanzados de ese psicologismo. Según estos, de igual manera que la lógica es un desarrollo o una prolongación, una traducción o una explicitación de procesos psicológicos, así también la explicación psicogenética de la lógica será una reducción de esta a los procedimientos de la subjetividad natural que la produce.

El debate entre psicologistas y antipsicologistas gira en torno a temas kantianos. El psicologismo se acompaña entonces de una firme reacción contra Kant. Stumpf le reprocha a Kant el hecho

1. Sobre el estado de la filosofía en Alemania cuando Husserl abandona su actividad puramente matemática y emprende sus investigaciones de psicología y de lógica, cf. M. Farber, *The Foundations of Phenomenology*, Harvard 1943, cap. I.

de haber separado su teoría del conocimiento de la psicología[2]. La teoría del conocimiento define las condiciones de posibilidad teóricas de conocimientos universales. Pero la condición de posibilidad efectiva de estos conocimientos, su realización por parte de un sujeto histórico real, ¿no es el objeto propiamente de una psicología? ¿Acaso toda teoría crítica del conocimiento no parte implícitamente de esa psicología? A partir de esta objeción, se plantea precisamente la que Husserl dirigirá a Kant constantemente: si lo trascendental no se confunde originariamente con su contenido empírico, si no se presenta como paralelo a la experiencia misma, ese trascendental se vuelve entonces, tematizado al margen de la experiencia, lógico y formal; de modo que ya no resulta ser fuente constituyente, sino el producto constituido de la experiencia. Se vuelve psicológico y «mundano». Volver a ese sujeto trascendental como a una originariedad absoluta es, precisamente, lo propio del psicologismo. Esta oposición a Kant nos ofrece la clave del supuesto psicologismo puro por el que Husserl habría iniciado su itinerario filosófico. Husserl empieza con un rechazo radical del formalismo trascendental de Kant. Y mantendrá siempre este mismo rechazo. De tal manera que mostrará a menudo cómo un empirismo psicologista puro, como el de Hume, por ejemplo, está más cerca de una auténtica filosofía trascendental que el llamado trascendentalismo de Kant[3]. Por tanto, cuando Husserl abandone definitivamente el psicologismo de su época, no será para aliarse con la tesis opuesta, sino para superar una alternativa a la que por entonces nadie escapaba.

De esta forma, Natorp, oponiéndose al psicologismo de Lipps, deberá adoptar un poco a disgusto una posición kantiana. Lipps veía en el psicologismo el fundamento de la filosofía[4]. Se propo-

2. Stumpf, *Psychologie und Erkenntnisstheorie*, Treves 1891. Nos limitaremos a citar en este capítulo solo los autores que Husserl conocía. De número bastante reducido, el acceso que hemos podido tener a la biblioteca de Husserl nos ha permitido establecer con certeza la lista de esos autores.

3. Cf., por ejemplo, «La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental», versión fr. de R. Gerrer en *Les études philosophiques*, 1949, *op. cit.*, 288-291, así como también numerosos manuscritos del último período (grupo M). Respecto a una confrontación entre Husserl y Hume (uno de los pocos filósofos clásicos que Husserl conocía bien), cf. G. Berger, «Husserl y Hume», en *Revue internationale de Philosophie*, n.º 2 (Bruselas, enero 1939) 340-353.

4. Lipps Thdz., *Grundtatsache des Seelenlebens*, Bonn 1883.

nía, por ejemplo, poner de manifiesto la génesis psicológica del principio de contradicción y de los procedimientos conceptuales del conocimiento en general. Pretendía encontrar en ese estudio el origen y el garante, el motor y la validez de todo conocimiento posible. La constitución genética de las leyes fundamentales del conocimiento a partir de los hechos primitivos de la vida psicológica se confundía con su validación epistemológica. Natorp concede a Lipps que los hechos psíquicos tienen su importancia en las leyes del conocimiento y que esos hechos, en cuanto tales, dependen de una ciencia psicológica. Resulta demasiado evidente que, en cierto sentido, todo conocimiento es una operación psíquica que se efectúa bajo la forma de conceptos y de teorías que se dan *en* una conciencia psicológica. Los conceptos y las verdades geométricas son, en cierto sentido, hechos psíquicos. Pero nadie osará hacer leyes psíquicas de los axiomas de la geometría euclidiana. La validez de la «demostración» de tales axiomas prescinde de una comprensión psicológica. No necesitan ser efectuados por un procedimiento real del espíritu para acceder a su valor objetivo[5]. La discontinuidad entre lógica o conocimiento objetivo y psicología es, por tanto, esencial. Si son psicogenéticos, los fundamentos de la objetividad se derrumban. Natorp separa la conciencia lógica de la conciencia psicológica. La primera es independiente de todo devenir empírico. Escapa al tiempo real. Es la única condición para que los principios del conocimiento sean universales y autónomos en sus fundamentos. Así, la «psicología del conocimiento» y la «crítica» se implican y condicionan en cierta medida. Pero las leyes normativas del conocimiento son *a priori* y no remiten más que a ellas mismas.

Una de dos, dice también Natorp[6]: o bien no hay lógica, o bien esta debe estar construida completamente sobre su propio terreno, sin tomar sus fundamentos de otra ciencia. Hacer de la lógica una

5. Aquí podría introducirse la diferencia apuntada más tarde por Husserl entre conciencia «mundana» y conciencia trascendental. La objetividad de las significaciones geométricas está fundada en el hecho de que conserva todo su valor al margen de toda correlación «real» con una conciencia. No obstante, solo tiene sentido *para una conciencia*: la conciencia trascendental, que no tiene otro contenido «real» sino la conciencia «mundana».

6. Sobre todas estas tesis antipsicologistas defendidas por Natorp, cf. P. Natorp, «Quantität und Qualität in Begriff, Urteil und gegenständlicher Erkenntnis», en *Philosophische Monatshefte*, vol. XXVII, Berlin (1891), p. 1-32/129-160 y *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode* (1888), *et passim*.

«rama de la psicología»[7] es reducirla a no ser más que una aplicación de la psicología. Se altera así no solo la «significación»[8] de la lógica que «se da» como autónoma y como condición de posibilidad de toda ciencia, sino también y por ello mismo la significación de las ciencias objetivas en general y de la psicología en particular[9]. La verdad objetiva del conocimiento no puede depender de una experiencia puramente subjetiva. La lógica no nace en la subjetividad empírica. La conquista de la objetividad científica supone una «victoria» (*Überwindung*)[10] sobre la subjetividad.

Anunciados aquí, encontramos numerosos temas que deberían ser importantes para Husserl: la idea de un fundamento absoluto de la lógica y de la filosofía que escapa así a toda génesis histórica, la distinción entre una conciencia psicológica y una conciencia lógica (que supone ella misma una conciencia trascendental) estarán en el centro del pensamiento husserliano. No obstante, ya presentimos la diferencia esencial y comprendemos por qué los primeros escritos de Husserl, contemporáneos de las tomas de posición de Natorp, conservarán una orientación psicologista. En efecto, Natorp era firmemente formalista en la teoría del conocimiento que oponía al psicologismo. Cuando oponía la idea de una «validez objetiva» de la lógica a la explicación subjetivista por medio de la génesis, pretendía poner de manifiesto una independencia y una autonomía, una disociación. Pero faltaba el vínculo concreto, la continuidad de un paso entre la objetividad de las significaciones lógicas y un sujeto. En efecto, si la subjetividad psicológica no

7. Expresión de Lipps.

8. Husserl tomó mucho prestado de Natorp, aunque se opusiera a él. Así, por ejemplo, la idea de círculo vicioso por el cual la psicología pierde el valor objetivo desde el momento en que quiere fundamentar la lógica. En las *Investigaciones lógicas*, Husserl hará un gran uso de este argumento y lo dirigirá tanto contra el psicologismo como contra el empirismo y el escepticismo. Lo volverá a utilizar contra Hume en la *Crisis de las ciencias europeas*.

9. El respeto de la «significación» de la lógica tiene ciertas implicaciones fenomenológicas. La manera en que una ley lógica se presenta a la conciencia, el modo original según el cual es conocida o vivida, en su universalidad, en su intemporalidad (o, más bien, como lo dirá más tarde Husserl, su omnitemporalidad o su supratemporalidad), su autonomía en relación con una conciencia real, tal son los puntos desde los que debe partirse absolutamente y que nunca tendremos derecho a transformar o a «olvidar».

10. Cf. Natorp, «Über objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis», en *Philosophische Monatshefte* (vol. XXIII), Berlin (1887), p. 257-286.

podía producir por sí misma las leyes objetivas, uno se pregunta entonces cómo pueden esas leyes puramente autónomas y «en sí» dar lugar a operaciones y ser conocidas como tales por el sujeto. Natorp no decía nada respecto al origen constituyente de la objetividad lógica. ¿A qué subjetividad era accesible esa objetividad lógica? ¿De qué subjetividad emanaba? Siguiendo en este punto un kantismo del que no conseguía liberar su pensamiento y que conciliaba extrañamente con un platonismo, Natorp consideraba incognoscibles las cosas «en sí». La subjetividad empírica queda así definida y cerrada en ella misma, de modo que la validez de la lógica supone entonces un sujeto formal. Correlativamente, los fundamentos del conocimiento son unidades objetivas formales constituidas anteriormente a toda subjetividad empírica. En el ámbito de las matemáticas, los sustratos de nuestros conocimientos no son los fenómenos, sino categorías formales que definen la unidad de determinación de los fenómenos posibles. La conciencia lógica o formal que suponen estas categorías remitirá más tarde, en el pensamiento de Husserl, a una conciencia trascendental, fundamento concreto de toda lógica formal. Natorp, separando absolutamente la subjetividad empírica de la objetividad de las leyes *a priori* del conocimiento, se impedía comprender cómo el conocimiento podía ser *a la vez* un acto psicológico y un acceso a la verdad, una producción empírica y una evidencia originaria. Aunque por una hipótesis metafísica se distinga sustancialmente un sujeto lógico, capaz de verdad universal, y un sujeto empírico que avanza a tientas en un saber oscuro y limitado, tampoco así se explica por qué ni cómo estos dos sujetos ocupan un *único y mismo tiempo*. La identidad de este tiempo parece absoluta y es justamente el objeto de una intuición originaria que nada puede reducir. Esta temporalidad única, que se da a la vez como lugar de una génesis creativa y de una intuición teórica, del devenir empírico que se enriquece constantemente y de las evidencias lógicas conocidas *a priori*, viene disociada por Natorp. Por una parte, tenemos un tiempo empírico, destituido, degradado, que disimula la posibilidad de una verdad lógica: es el tiempo de la génesis psicológica, de las operaciones conceptuales realmente efectuadas en una vida psíquica; y por otra parte, en oposición a este tiempo opaco en sí mismo, tenemos una intemporalidad pura o, si se prefiere, una

temporalidad ideal o formal, puramente inteligible o transparente, mundo de las evidencias lógicas. Por tanto, el acto psicológico, en su aspecto constructivo, se limita a acompañar, de alguna manera, a título de instrumente técnico o de mediación empírica, el acto puramente lógico; su solidaridad sigue siendo accidental y exterior. El sentido de su simultaneidad o de su coexistencia, reconocidas y subrayadas por Natorp, se nos escapa totalmente. Y nos vemos obligados así, como en toda perspectiva idealista, a apoyar la objetividad del conocimiento en condiciones formales de posibilidad que escapan a la vivencia temporal y a toda génesis; el problema radica entonces en fundar la encarnación y la aplicación de las leyes formales *a priori* en el tiempo efectivo de la subjetividad psicológica sin recurrir a una idealidad del tiempo que no haría sino retrasar el problema[11].

Resulta significativo que Husserl, desde el principio, no haya seguido el logicismo de Natorp. El punto de partida de Husserl no podía ser formal o abstracto. En el psicologismo del joven Husserl debemos ver más que una aberración y comprenderlo en su continuidad con la filosofía de la génesis que reaparecerá más tarde. La confianza que Husserl empieza acordando al punto de vista psicogenético viene acompañada de una ruptura explícita con el idealismo formal. Y aunque retiró rápidamente su confianza en aquel, la ruptura con dicho idealismo formal era definitiva (al menos en intención). La vivencia originaria y concreta no se describirá todavía como lo será al nivel de la reducción fenomenológica, pero ya viene reconocida como la fuente de la filosofía.

Husserl está entonces más cerca de los lógicos psicologistas como Sigwart[12] que de los neo-kantianos o de los platónicos como Natorp. Sigwart reconoce ciertas diferencias esenciales entre lógica y psicología; diferencia de intención: la lógica se propone definir las condiciones de todo pensamiento *verdadero* en general y

11. Todo el propósito de este trabajo consiste en mostrar cómo Husserl, invirtiendo desde el principio la doctrina kantiana de la idealidad del tiempo, se ve obligado en definitiva, después de rodeos, precauciones y sutilidades sin fin, a reintroducir una idealidad del tiempo bajo la forma de una teleología. Partirá así de un tiempo constituido en su unidad, es decir, como veremos, de un tiempo «mundano». El motivo mismo de su filosofía quedará entonces rebatido.

12. Sigwart Chr., *Logik*, Tübingen 1873-1878.

no las leyes de todo pensamiento efectivo; diferencia real: la lógica se concentra solo *en lo que* puede constituir la verdad en el pensamiento y no en las leyes del movimiento psíquico en general. Ahora bien, suponiendo una experiencia y un conocimiento de la vida psíquica en general, pudiendo instaurarse solamente después de la evidencia de esta vida psíquica, la lógica deberá apoyarse en una psicología. Es el movimiento inverso al círculo vicioso. Es también cierto que la vida psíquica es, en Sigwart, una noción muy confusa. No sabemos si se trata de la vivencia originaria y de la evidencia intuitiva o de los «hechos» constituidos. En este sentido, estamos más acá de toda psicología fenomenológica. No obstante, la manera en que Sigwart describe la génesis del juicio se parece extrañamente –si se transcribe en términos trascendentales lo que viene presentado en términos empíricos– a ciertos análisis ulteriores de Husserl[13]. Así, por ejemplo, el juicio negativo deriva de un juicio positivo siempre primitivo; se engendra a partir de las experiencias concretas del fracaso y la decepción[14]. No obstante, definidas en términos de psicología subjetivista, estas experiencias no daban cuenta de la negación lógica cuya posibilidad debía preceder a los «hechos» constituidos de la experiencia. ¿Cómo puede evitarse, conservando la originariedad de la vivencia, el empirismo psicologista y captar la génesis de una lógica objetiva a partir de experiencias concretas? Por anticipación, Husserl ya se encuentra aquí con todo el problema de la génesis trascendental, en un momento en que, como matemático preocupado por el sentido profundo de su actividad, se torna hacia la filosofía.

Planteado en términos kantianos, tal y como se planteaba por entonces de manera general, el debate quedaba inmovilizado ante el siguiente dilema. O bien se recurre a un sujeto trascendental, que emerge al margen de toda vivencia temporal y consiste en un sistema de formas *a priori*. En tal caso, se rechaza toda hipótesis genética y se corre el riesgo de hacer de un sujeto formal, producto estabilizado de una constitución genética, una pretendida fuente constituyente. Se evita así un psicologismo de estilo clásico, pero

13. En *Experiencia y juicio* y *Lógica formal y lógica trascendental*.

14. Volveremos a los textos análogos de *Experiencia y juicio* (I, § 21), véase *infra* III parte, cap. I. Resultarían interesantes ciertas relaciones que pueden establecerse aquí con temas bergsonianos muy cercanos.

arriesgándose a un psicologismo sutil del que Husserl acusará más tarde a Kant[15]: todo sujeto trascendental que pretenda ser extraído, en cuanto tal, de la temporalidad de la vivencia, no es sino un sujeto «mundano» y «psicológico», una forma o un hecho cuya significación está de entrada constituida por un verdadero sujeto trascendental. O bien, segunda opción del dilema, se acepta deliberadamente un empirismo psicologista, pero se impide entonces fundamentarlo absolutamente. Esta vía queda prisionera de un relativismo subjetivista sobre el que Husserl mostrará perfectamente, en las *Investigaciones lógicas*[16], que es sinónimo de escepticismo radical. La decisión se mueve entonces entre una vivencia empírica de tipo kantiano que, en cuanto tal, no ofrece ninguna seguridad de objetividad y un formalismo lógico que, cerrado a toda génesis, no solamente parece «inaplicable» o «inoperable», sino que corre también el riesgo de no ser más que el producto de una génesis disimulada y, como dirá más tarde Husserl, «olvidada»[17].

Esta alternativa parece insuperable como tal. Si los fundamentos de la objetividad no aparecen al nivel de una evidencia vivida, concreta y temporal, hay que construirlos, inducirlos, deducirlos o derivarlos. Ya no podrá distinguirse, en los productos de tal operación, entre el momento constituyente y el momento constituido, o entre el *a priori* y el *a posteriori*. De hecho, tan solo se tratarán objetos ya constituidos, los unos como «hechos de conciencia», los otros como formas lógicas. Hacer del uno o del otro instancias originarias es la esencia misma del psicologismo tal y como Husserl acabará definiéndolo. En ambos casos, queriendo deducir la posibilidad de la objetividad, esta viene supuesta o anticipada. Se rechaza en cualquier caso la originariedad de la vivencia como fuente de toda objetividad. La vivencia es empírica, construida por un «yo» trascendental según las categorías formales. No es, por lo tanto, originaria. De igual manera, el Yo trascendental originario no es vivido. La génesis efectiva está separada entonces de toda

15. Cf. *La Crisis*..., 293-298 <versión fr. de G. Granel, *op. cit.*, 108ss> y diversos manuscritos del grupo M.

16. Cap. 7, § 32-39.

17. Un olvido que no debe confundirse con la deficiencia psicológica de la memoria (aunque en última instancia, como veremos más adelante, resulte muy difícil distinguir fundamentalmente los dos olvidos).

originalidad trascendental. La temporalidad vivida efectivamente no es constituyente, sino constituida por una idealidad trascendental del tiempo que, en última instancia, es lo contrario del devenir genético. En pocas palabras, las condiciones trascendentales de la génesis no son temporales, y no hay génesis trascendental de la objetividad. Al nivel en que el psicologismo se opone al kantismo, podemos decir que, para el primero, hay una génesis sin objetividad y, en el segundo, una objetividad sin génesis. El tiempo y la verdad se excluyen *a priori*. Psicologismo y kantismo se identifican, no obstante, en cuanto que ni uno ni otro parten explícitamente de una vivencia originaria: ambos recurren a una definición mediata de la experiencia y del mundo constituida en esta. Lo que les falta al uno y al otro es el tema de la conciencia intencional.

En efecto, hasta ahora la experiencia resultaba ser una construcción, tanto se si hacía a partir de un «Yo» trascendental y de categorías formales como a partir de actos exclusivamente psicológicos. Cuando la génesis aparecía, se trataba de asociación o elaboración. Los problemas de origen eran, por consiguiente, insolubles. La elucidación de una conciencia originariamente intencional debía entonces permitir una superación radical del debate. Una conciencia originariamente objetiva, cuyo movimiento originario permite acceder a lo que no es ella, debía resolver todas las dificultades de la génesis o, al menos, modificar considerablemente el aspecto del problema.

Ahora bien, en el momento en que Husserl acoge la idea de la intencionalidad, bajo la influencia de Brentano, resulta que sigue siendo tributario de las concepciones clásicas. La intencionalidad definida por Brentano es, además, muy diferente de la intencionalidad trascendental convocada más tarde por Husserl. En Brentano, todavía se trata de una «característica» psicológica de la conciencia. Esta no es, pues, originariamente intencional. Y no es ciertamente un «atributo» del pensamiento lo que puede darle inmediatamente las claves de la objetividad. Por tanto, el desvelamiento radical de la intencionalidad será muy lento. Mientras se trate de una estructura «intencional» de la conciencia, el problema de la génesis seguirá planteado en términos constructivistas. La misión de Husserl consistirá en explicitar progresivamente el tema de la intencionalidad y, en esta explicitación, definir una nueva

problemática. Esta podría esbozarse con la siguiente pregunta: si la subjetividad es intencional y remite a la percepción inmediata de los objetos y de las significaciones como a su último fundamento, ¿cómo explicar entonces la génesis de las significaciones lógicas, de la objetividad de los conceptos y de los números? Sin embargo, dado que la intencionalidad todavía es un hecho empírico, esta problemática se confunde con la problemática clásica. Es precisamente en el seno de esta confusión donde Husserl debe empezar a debatirse.

2

UN PRIMER RECURSO A LA GÉNESIS: EL PSICOLOGISMO INTENCIONAL

LA IMPLICACIÓN GENÉTICA Y EL FUNDAMENTO ABSOLUTO

La *Filosofía de la aritmética*[1] es el libro de un matemático decepcionado. El logicismo que reinaba entonces en la filosofía de las matemáticas coincidía con el antipsicologismo de Natorp. Pero ese logicismo no es apto para explicar y situar en la vida concreta de la conciencia las formas matemáticas autónomas. Prisioneros de una concepción psicológica o lógica de la conciencia, los lógicos de entonces tan solo salvaban la objetividad de las significaciones matemáticas aislándolas, en su origen, de toda conciencia. Pero, si nos quedamos tan solo con formas matemáticas ideales, reguladores intemporales de todos los actos que las mientan, no se logrará entonces entender ni el progreso de las matemáticas en su conjunto, ni la posibilidad concreta de toda operación efectiva, de toda síntesis. Estas no pueden efectuarse sin un acto de conciencia. Este acto, que Husserl todavía concibe como «psicológico» y «real» (*real*), remite a un sujeto constituyente, temporal e intencional. Los números se constituyen por el acto de contar multiplicidades[2]. Ahora bien, si esta síntesis viene efectuada tan solo por un sujeto «real» ¿qué nos garantizará entonces su objetividad? ¿Qué nos garantizará su necesidad *a priori*? ¿Bastará una multiplicidad de actos de la conciencia para fundar la unidad *a priori* del objeto sensible o inteligible? Tal es el problema de la síntesis *a priori* que

1. *Philosophie der Arithmetik – Psychologische und Logische Untersuchungen*, 1891, la obra está dedicada a Franz Brentano <cf. *supra*, «Introducción», n. 1>.
2. *La filosofía de la aritmética*, II parte, cap. X <*Hua.* XII, p. 181ss; versión fr.: *op. cit.*, p. 221ss>.

viene planteado aquí respecto a cada operación matemática y a la evolución de las matemáticas en general.

Husserl no trata todavía el problema de la génesis de las matemáticas en cuanto tal, pero es precisamente este problema el que orienta su investigación. ¿Qué se propone Husserl en su obra? Se trata efectivamente de «preparar por una serie de investigaciones psicológicas y lógicas los fundamentos científicos sobre los cuales podrían apoyarse ulteriormente las matemáticas y la filosofía»[3]. La idea de un fundamento absoluto, que nunca abandonará a Husserl, sigue para él siendo accesible a una ciencia psicológica. La subjetividad a la que se alude es una subjetividad empírica. «Yo había partido de la convicción, imperante por entonces, de que era la psicología la que debe otorgar el esclarecimiento filosófico a la lógica de las ciencias deductivas, como también a toda lógica en general»[4]. Pero, al mismo tiempo, esta subjetividad empírica es una fuente de evidencia absoluta. No es un simple hecho natural cuyo sentido ya está determinado. Solamente a partir de ella y no de las leyes naturales que la rigen, a partir de la percepción intencional de la que es fuente, se intentarán fundamentar las matemáticas y la filosofía. De este modo la ambigüedad de una conciencia intencional que es, al mismo tiempo, fuente de evidencia y vida psíquica deja abierto el siguiente problema: el fundamento absoluto de la objetividad matemática, ¿se dará en una evidencia originariamente intencional? Y no se sabe todavía si esta evidencia es temporal y si es ella la que fundamenta a la vez el *a priori* y la síntesis. ¿Debe entonces el fundamento de las matemáticas confundirse con su génesis psicológica?

La revelación de este fundamento absoluto se hará por un análisis intencional, por descripciones y «análisis pacientes y detallados»[5]. Se desvelarán así las «implicaciones» –aquí psicológicas– de las esencias y de los conceptos matemáticos. El análisis de estas implicaciones seguirá, en un movimiento regresivo, el itinerario genético que conduce a las objetividades matemáticas. Al final de su vida, Husserl intentará de nuevo en *El origen de la geometría* una «reactualización» («*Reaktivierung*») del sentido originario de la operación o de la producción (*Leistung*) matemáticas. Tal era también la cuestión en *Experiencia y juicio*, y en *Lógica formal y lógica trascendental*. Se trata de disolver idealmente las «sedimentaciones» dejadas tras la génesis por un devenir constituido. Pero el análisis «histórico-intencional» deberá mantenerse más tarde en un punto de vista trascendental. En la *Filosofía de la aritmética*, todavía no han aparecido las últimas implicaciones de una descripción genética, pero la exigencia de tal descripción ya está presente. Una exigencia que nunca abandonará a Husserl. Antes de ser puesta entre paréntesis, para aparecer de manera cada vez más apremiante después de *Ideas* I, tal descripción genética se define como el único método válido en 1894, momento en el que Husserl empieza a considerar que su psicologismo resulta insuficiente: «Creo poder afirmar que ninguna teoría del juicio podrá corresponderse con los hechos si no se apoya en un profundo estudio de las relaciones descriptivas y genéticas de las intuiciones y de las representaciones»[6]. Así pues, una unidad de intención vincula la *Filosofía de la aritmética* al *Origen de la geometría*, atravesando todos los momentos intermediarios. Sin embargo, antes de llegar a la génesis trascendental, Husserl tuvo que partir de una génesis empírica. Es dudoso que esta nos permita alcanzar las bases absolutas de las matemáticas y de la filosofía.

3. *Ibid.*, Prefacio, p. V <*Hua.* XII, p. 5; versión fr. p. 3>.
4. *Logische Untersuchungen*, 1.ª ed., t. I, p. VI <cf. *Recherches logiques*, *op. cit.*, t. I, p. VIII [versión cast.: *Investigaciones lógicas*, *op. cit.*, t. I, p. 22]>.
5. *Philosophie der Arithmetik*, p. V <*Hua.* XII, p. 5; cf. versión fr.: p. 3>.

La abstracción y la génesis de los conceptos

¿Qué nos ofrecen aquí las descripciones genéticas? En la primera parte de la obra, Husserl se concentra en el análisis de los conceptos de pluralidad, de número y de identidad. No se trata de captarlos a través del aparato simbólico que los designa, sino en su origen concreto. Husserl cita a Weierstrass y suscribe la idea de que «la aritmética pura no requiere ninguna presuposición fundamental más allá del concepto de número»[7]. El número cardinal es el fundamento de toda numeración. Ahora bien, puesto que este número supone el concepto de pluralidad, Husserl empieza por

6. *Psychologische Studien zur elementaren Logik*, p. 187 <*Hua.* XXII, p. 120>.
7. *Philosophie der Arithmetik*, p. 5 <*Hua.* XII, p. 5; versión fr.: p. 14>.

el estudio de este último. ¿Cuál es la génesis del concepto? Es un acto psicológico de abstracción el que lo instituye[8]. Las bases concretas de esta abstracción son las «totalidades» (*Inbegriffe*) y las «pluralidades» de objetos definidos. Los objetos sobre los que se ejerce la actividad de abstracción son totalidades de objetos de todo tipo: un grupo de árboles, un sentimiento, un ángel, etc.[9] La naturaleza de los «contenidos» (*Inhalt*) particulares es indiferente. Husserl rechaza toda teoría que determine el origen del concepto de número a partir de uno u otro tipo de contenidos. Por ello juzgó insuficiente la tesis de J. S. Mill según la cual el número solo puede designar fenómenos físicos. Los actos y los estados psíquicos, nos dice Husserl, pueden ser contados de igual manera que las cosas naturales[10]. Cada vez que se presenta una unidad sintética, cada vez que puede haber abstracción a partir de una totalidad dada, el número es posible[11]. La totalidad de la que habla Husserl no es una composición, un ensamblaje, una síntesis *a posteriori*; la totalidad se da desde el primer momento de la percepción intencional[12]. Es una «síntesis *a priori*» que, ya constituida, fundamenta la posibilidad de la abstracción. En este sentido, la abstracción es, en cuanto tal, una génesis o una síntesis superficiales y secundarias. La abstracción supone una síntesis más fundamental.

No obstante, desde sus consideraciones iniciales, el psicologismo de Husserl contrasta claramente con el psicologismo de su época. Por una parte, atribuyendo a un acto psicológico de abstracción la posibilidad del número –y, en última instancia, de todo concepto–, se da pie a todas las críticas que Husserl mismo lanzará poco después contra todos los psicologismos. Una única operación psicológica no puede bastar para constituir la objetividad de las significaciones aritméticas y la unidad de todo objeto. Sin una intencionalidad originaria, ninguna vía psíquica puede aparecer como constituyente. La génesis sigue concibiéndose a partir de un modelo psicológico, puesto que la abstracción –que es su motor principal– produce conceptos generales de los que ignoramos si están o no fundamentados en esencias. Husserl mismo nos dice que lo que le interesa no es definir la esencia del concepto de pluralidad, sino describir su génesis por una «*caracterización psicológica* de los fenómenos en los que se funda la abstracción de ese concepto»[13].

Ahora bien, por otra parte, este acto fundamental de abstracción ya debe acordarse con la esencia intencional de la conciencia. En efecto, Husserl sigue anclado en la definición de Brentano: la intencionalidad es una «estructura» psicológica de la conciencia. De este modo, podía obviar un acceso originario a la significación del objeto y recurrir implícitamente a una construcción. Este punto todavía no está claro. Lo que sí está claro, en cualquier caso, es que la idea de una pluralidad constituida *a priori* en totalidad y librada como tal a una percepción originaria, y la idea de una génesis que se desarrolla a partir de tal percepción parecen rebasar los límites de una psicología clásica. La conciencia es originariamente conciencia de algo. Por tanto, la percepción es primera, la objetividad tiene un fundamento originariamente vivido; la síntesis que posibilita esta objetividad no es una construcción, una asociación *a posteriori*; es más que la producción de una unidad a partir de una multiplicidad de actos subjetivos. La unidad sintética del objeto (en el sentido amplio de la palabra) es *a priori* porque es el objeto *mismo* el que está inmediatamente presente en la conciencia. No es que la unidad de la totalidad esté construida por una génesis, sino que es más bien esa unidad la que posibilita la génesis: la abstracción es posible precisamente porque la «síntesis *a priori*» está *ya* constituida en el objeto. Profundizando el sentido intencional de la conciencia se invierte así, según parece, el punto de vista genético de Husserl. La abstracción ya no es fundamental porque supone una constitución anterior al objeto en su unidad ontológica por parte de una conciencia trascendental. Es más, solo a partir de esta unidad ya constituida puede aparecer o aparecerse en cuanto tal la multiplicidad de los actos psicológicos. Ello explica

8. *Ibid.*, t. I <lo que J.D. señala aquí y en adelante como t. I o t. II (tomos) corresponde a los capítulos del libro>, p. 9-10 <*Hua.* XII, p. 15-16; versión fr.: p. 18-19>.
9. *Ibid.*, t. I, p. 11 <*Hua.* XII, p. 16; versión fr.: p. 20>.
10. *Ibid.*, t. I, p. 11 <*Hua.* XII, p. 16-17; versión fr.: p. 20>.
11. Advertimos aquí la insuficiencia radical de una psicogénesis del número que invoca el acto de abstracción. Este supone unidades sintéticas, totalidades ya constituidas por una génesis anterior de la que todavía no sabemos nada.
12. Era el momento en que nacía la *Gestalttheorie*. Aunque luego la consideró muy insuficiente, Husserl había recibido de la *Gestalttheorie* su idea y, en contrapartida, ejerció sobre esta una influencia incontestable.

13. *Philosophie der Arithmetik*, t. I, p. 16 <*Hua.* XII, p. 21; cf., versión fr. p. 25>.

por qué Husserl se esforzará[14] en mostrar, contra Frege, que el número no es un concepto en el sentido usual del término. Estamos aquí, según parece, en las antípodas de una psicología clásica. El fundamento de posibilidad del número es inmediatamente objetivo; el número se construye, en última instancia, por una abstracción, pero esta se efectúa a partir de una síntesis originaria. En el número, el concepto es primero, pero está fundamentado en una esencia originaria. Ya en este primer capítulo de la *Filosofía de la aritmética* se plantea el problema de la génesis en toda su amplitud. La pluralidad y la totalidad ya constituidas, a partir de las cuales se engendraban la unidad conceptual y el número, no eran el producto de una actividad del sujeto empírico; tal pluralidad se daba *a priori* y posibilitaba la actividad del sujeto mismo. Pero, en la medida en que era una pluralidad constituida –es decir, síntesis–, implicaba una duración y, en consecuencia, una génesis. El acto originario y trascendental que tal pluralidad supone como su correlato intencional (del que Husserl no habla todavía, pero que ya parece necesario), en la medida en que tal correlato también es originariamente sintético, se efectúa según un tiempo. Ya aquí nos vemos remitidos al problema crucial del tiempo de la constitución trascendental. ¿Según qué tiempo tiene lugar tal constitución? ¿Es un tiempo constituido, a su vez, por un sujeto intemporal? ¿Es intemporal el sujeto? ¿Cómo se aparece y se constituye como sujeto idéntico? La génesis originaria, ¿es ideal o efectiva? Si es ideal, lo originario nunca podrá ser vivido. Toda vivencia será psicológica y ya constituida. Tal es el reproche que Husserl le lanzará a Kant. Pero si, a la inversa, la génesis es efectiva, esta no podrá tener lugar sin los actos reales de un sujeto histórico; ¿acaso la vivencia no sigue siendo psicológica? En el centro mismo de la vivencia deberá realizarse, más adelante, la distinción entre lo psicológico y lo fenomenológico, entre la realidad (*real*) «mundana» y la realidad (*reell*) trascendental. Esta distinción solo será posible por la reducción fenomenológica. Por el momento, Husserl ignora tal distinción y el tiempo de la constitución del número sigue siendo un tiempo psicológico.

14. Cap. IX.

EL TIEMPO PSICOLÓGICO

Planteando la cuestión del origen del concepto de totalidad, Husserl desemboca en una definición psicológica del tiempo de su constitución. El tiempo se presenta como un «factor psicológico necesario»[15]. La sucesión temporal es indispensable para explicar el origen de los «agregados» y de las totalidades de objetos; asimismo, la abstracción a partir de estas totalidades y la constitución de los números exigen la intervención de un tiempo. Los procesos de colección y de numeración suponen la continuidad y la sucesión temporal. Ahora bien, el pensamiento de Husserl también aquí oscila extrañamente entre un genetismo psicológico absoluto y un logicismo. Resulta evidente que la necesidad del tiempo es aquí, según su perspectiva, exclusivamente psicológica. El tiempo solo interviene a título de «factor» (*Momente*), de «elemento» en la producción del número. La sucesión temporal tiene que ser posible para que se hagan los actos de numeración y de colección. Pero no hay que confundir –según precisa Husserl mismo– la sucesión temporal y el orden lógico que liga, por ejemplo, las premisas con las conclusiones de un silogismo[16]. La verdad de este es, de alguna manera, independiente de la temporalidad psicológica a través de la cual se mienta tal verdad. Husserl cita y confirma a Herbart cuando escribe que «el número tiene en común con el tiempo lo mismo que cientos de otros tipos de representaciones cuya producción resulta esencialmente gradual»[17]. Y, en el curso de tal argumentación, Husserl ya distingue entre el fenómeno como tal y su «función» o su «sentido» para nosotros, es decir, entre la descripción psicológica y la descripción fenomenológica de un fenómeno objetivo. Pero, dado que la temporalidad fenomenológica de la vivencia todavía no está elucidada, el sentido del objeto lógico está fundamentado en sí mismo. Como el orden que liga las premisas a la conclusión, también el sentido objetivo es autónomo. El psicologismo más ambicioso se confunde aquí con un logicismo. Y este encuentro no es fortuito. Se ha querido construir el objeto lógico con una génesis psicológica

15. *Ibid.*, t. II, p. 19-20 <*Hua.* XII, p. 25; versión fr.: p. 30>.
16. *Ibid.*, t. II, p. 25 <*Hua.* XII, p. 28; versión fr.: p. 35>.
17. *Ibid.*, t. II, p. 28 <*Hua.* XII, p. 31; versión fr.: p. 38>.

solicitando varios factores como el tiempo. Ahora bien, para dar una «unidad de sentido» a esta génesis y a su producto objetivo, ese objeto tiene que suponerse necesariamente como presente, y autónomo, antes de la multiplicidad de los actos de la conciencia. Si el tiempo es una condición exclusivamente psicológica, no se podrá comprender entonces el devenir de las esencias objetivas; estas siempre deberán estar *ya ahí* ante una conciencia pasiva cuya presencia resulta accesoria o accidental. En contrapartida, ya no se entiende la necesidad objetiva de una génesis psicológica sin recurrir a una necesidad lógica que también está *ya siempre* constituida. El psicologismo y la génesis absoluta se convierten en sus contrarios y se confunden con ellos. El devenir absoluto se vuelve, como siempre, eternidad y negación de la historia. Pero esta dialéctica todavía no se ha apoderado de su sentido en la *Filosofía de la aritmética*. Todavía es confusión. De esta obra, puede decirse casi lo contrario de lo que suele decirse normalmente[18]: es la expresión simultánea de un psicologismo y de un logicismo porque la génesis, al no comprenderse plenamente, siempre aparece fundamentada en esencias lógicas autónomas. Encontramos, efectivamente, proposiciones que anuncian literalmente los temas directrices de esa obra que suele llamarse logicista, las *Investigaciones lógicas* (t. I). Así, Husserl afirma que el concepto de contenido lógico o de significación debe distinguirse del concepto de contenidos psicológicos cambiantes que son experimentados actualmente. Representándonos la totalidad ABCD[19], no prestamos atención a las transformaciones temporales y psicológicas de los actos de síntesis y de análisis. De ello, Husserl concluye que toda tentativa que busque elucidar el concepto de pluralidad y de número por la idea de sucesión temporal está, de entrada, condenada al fracaso. Desde su perspectiva, el tiempo no es más que una doble condición psicológica para la formación de estos conceptos: por una parte, la síntesis de los elementos unidos en una totalidad implica una «presentación» simultánea de esa multiplicidad de elementos; por otra parte, las síntesis que producen las totalidades

18. Muy a menudo suele asimilarse la posición de Husserl, en esta obra, a un puro y simple psicologismo. Es un error que se comete sobre todo en Francia.
19. *Ibid.*, t. II, p. 28-29 <*Hua.* XII, p. 31; versión fr.: p. 39-40>.

y las pluralidades se efectúan según procesos temporales[20]. Pero es aquí donde el psicologismo se disipa ante un logicismo: ni la simultaneidad ni la sucesión forman parte en cuanto tales del contenido objetivo de la pluralidad y del número. La disociación entre la génesis efectiva y lo absoluto del sentido queda anunciada. Y parece que, hasta los problemas de la reducción trascendental, no dejará de acentuarse.

LA RELACIÓN «PRIMARIA» Y LA RELACIÓN «PSÍQUICA»

Esta oscilación continúa con la distinción entre relación «primaria» y relación «psíquica»[21]. Husserl llamaba «conexiones colectivas» (*collective Verbindungen*) a las relaciones que unifican la pluralidad de objetos en totalidad. La cuestión que se plantea entonces consiste en saber si estas relaciones son de origen psicológico (relaciones psíquicas introducidas por el sujeto) o de origen objetivo (relaciones primarias). De este modo, hay totalidades naturales que se constituyen por relaciones primarias –como las diferentes partes de una rosa, por ejemplo[22]–, mientras que otras totalidades nacen, al contrario, de relaciones psicológicas –así, puedo pensar como multiplicidad la calidad de rojo, la luna y Napoleón[23]; es la unidad intencional de un acto psíquico lo que hará una totalidad de esa pluralidad–. Ahora bien, es pertinente preguntarse aquí si es la relación primaria la que fundamenta la relación psíquica, o inversamente. En cierto sentido, parece que la totalidad primaria debería preceder necesariamente a la totalidad psíquica. Cada objeto ya tiene que estar constituido en su unidad sintética para que yo pueda captarlo intencionalmente como tal y asociarlo a otros objetos en un acto de numeración. La génesis psicológica no sería, pues, constituyente. El movimiento pasivo e intuitivo de la intencionalidad nos remite a una ontología ya constituida. Pero ¿se debe simplemente al hecho de que la intencionalidad que se considera aquí es psicológica? El sentido mismo de

20. *Ibid.*, t. II, p. 19-20 <*Hua.* XII, p. 24-25; versión fr.: p. 28-30>.
21. *Ibid.*, t. III, p. 70-71 y 76-77 <*Hua.* XII, p. 68-69 y 71-72; versión fr.: p. 81-82 y 88-89>.
22. *Ibid.*, t. III, p. 77 <*Hua.* XII, p. 72; versión fr.: p. 89>.
23. *Ibid.*, t. III, p. 79 <*Hua.* XII, p. 74; versión fr.: p. 91>.

la totalidad primaria, en cuanto constituida antes del acto *real* por el cual la miento, ¿no es *para* una conciencia trascendental? La constitución de cada objeto en su unidad total remite, en cuanto sentido, a una síntesis efectuada por un sujeto más profundo que el sujeto psicológico. La génesis psicológica no es constituyente, pero es necesaria una síntesis intencional para que la unidad del objeto tenga un «sentido». Sin esta síntesis, la percepción del objeto –del que tenemos que partir– se dispersaría en una polvareda de elementos que no sería tan siquiera percibida como multiplicidad real. La percepción sería, en última instancia, imposible. ¿No supone la síntesis subjetiva de la génesis psicológica, una vez comprendida y explicitada, una síntesis originaria del sujeto y del objeto en una conciencia trascendental? ¿No debe distinguirse entre la génesis natural que constituye la unidad real del objeto por relaciones captadas como primarias y la génesis del sentido del objeto, génesis fenomenológica que constituye intencionalmente un sentido objetivo y que, en tal medida, también es diferente de una génesis psicológica? Más adelante veremos cómo esta génesis fenomenológica, que Husserl todavía no ha descubierto, planteará asimismo graves problemas.

Aquí, Husserl se contenta con oponer dos tipos de relaciones y se interesa exclusivamente en el carácter genético de la relación psicológica. Al no estar tematizada la relación sintética de la una con la otra que nos eleva a otro nivel de la génesis[24], el psicologismo y el logicismo chocan o se confunden sin que la razón de su dialéctica quede muy clara. Y ello porque, describiendo la génesis del concepto como un proceso de abstracción, sostenido por el concepto formal de «conexión colectiva», Husserl muestra que todo concepto abstracto solo es pensable si viene acompañado, de alguna manera, por una intuición concreta[25] de un objeto. No se trata aquí del problema de la posibilidad de un pensamiento sin imagen, sino más bien de una consecuencia de la intencionalidad. Todo concepto es concepto de algo: la posibilidad de un

24. Tal relación solo será tematizada con la descripción de una intencionalidad trascendental.

25. Aquí se anuncia la relación de «fundación» (*Fundierung*) de las esencias o de los símbolos en la presencia originariamente concreta del objeto «en persona» en la conciencia.

«algo» en general (*etwas überhaupt*) fundamenta la posibilidad de la abstracción conceptual[26]. Como no es un concepto, ese «algo» en general escapa a la génesis. Así pues, se trata una vez más de un elemento no psicológico y no genético que fundamenta la génesis empírica. No obstante, este elemento a-genético permanece en un estado de implicación oscura.

La polémica con Frege

Husserl no se preocupa de ese elemento y, después de haber procedido según los mismos métodos al análisis psicológico de las relaciones de grados –de más y de menos[27], y de igualdad[28], iniciando una polémica con Frege–, defiende el valor de una explicación genética de la aritmética en general. Frege negaba a la psicología cualquier derecho de intervención en el ámbito de la Aritmética[29]. Un análisis psicológico del concepto de número, decía, no puede ofrecernos nada esencial. «El número es tan objeto de la psicología o el producto de operaciones psíquicas como el mar del Norte»[30]. El mar del Norte existe y prescinde perfectamente del acto intencional que lo mienta[31]. Husserl responde afirmando que, si no se remite a una génesis psicológica, solo se pueden definir nociones lógicas «compuestas»; estas son mediatas y, en consecuencia, insuficientes. Ya están constituidas y su sentido originario se nos escapa. Suponen conceptos elementales tales como «cualidad», «intensidad», «lugar», «tiempo», etc., cuya definición no puede ser, según Husserl, específicamente lógica. Estos conceptos son correlativos del acto de un sujeto. Los conceptos de igualdad,

26. *Ibid.*, t. IV, p. 85 <*Hua.* XII, p. 80; versión fr.: p. 97>.

27. Cap. V.

28. Cap. VI.

29. Frege, *Grundlagen der Arithmetik*. Husserl volverá a tratar esa oposición a Frege en las *Investigaciones lógicas*, t. I, p. 183 [versión cast.: § 43, p. 146] y citará los *Grundlagen* como un libro muy enriquecedor.

30. *Ibid.*, t. VII, p. 130 <*Hua.* XII, p. 118, n. 3; versión fr.: p. 145, nota>.

31. Vemos aquí cómo el problema se plantea al nivel de una intencionalidad psicológica, de la cual el sentido objetivo del ser puede prescindir perfectamente. Pero ¿podría el ser prescindir también de una intencionalidad trascendental? Sin duda. Ahora bien, en la medida en que tendrá un sentido objetivo para un sujeto trascendental y en que siempre tendrá que partir de ese sentido, la intencionalidad trascendental será originaria. Pero esta originariedad es fenomenológica y no ontológica. Tal será el problema del idealismo husserliano.

de identidad, de todo y parte, de pluralidad y de unidad no se comprenden, en última instancia, como términos de lógica formal. Si estos conceptos fueran *a priori* puras formas ideales, no se prestarían a ninguna definición; toda definición supone efectivamente una determinación concreta. Esta solo puede proceder del acto de constitución efectiva de esa lógica formal[32].

Debemos volvernos entonces hacia la vida psicológica concreta, hacia la percepción a partir de la cual se efectúan la abstracción y la formalización. Una «forma» lógica ya constituida no puede definirse rigurosamente sin que se desvele toda la historia intencional de su constitución. Si tal historia no está implicada en todos los conceptos lógicos, estos se vuelven entonces ininteligibles en sí e inutilizables en las operaciones concretas. Por ello Husserl afirma, contra Frege, que no tenemos derecho a reprochar al matemático que describa el itinerario histórico y psicológico que lleva al concepto de número[33]. No puede «empezarse» por una definición lógica del número. El acto de esa definición y su posibilidad serían inexplicables. Así pues, todo lo que se le puede pedir al matemático es que empiece por una descripción concreta de la génesis de las nociones utilizadas y que ponga así de manifiesto el sentido de esas nociones para una conciencia. Husserl piensa haber mostrado claramente que los conceptos de pluralidad y de unidad están fundados en percepciones originarias. Como todo número implica la pluralidad y la unidad, su descripción genética es posible. La ambición logicista de Frege es «quimérica». Pero la dificultad no se ha disipado.

La imposible génesis del «cero» y de la unidad

Si toda forma lógica y todo número remiten al acto intencional de su producción y a la percepción de una pluralidad de objetos, ¿cómo explicar genéticamente la significación del «cero»[34] y del

32. Se remite así, más allá de la génesis psicológica, a una génesis trascendental de la lógica formal. Es esta génesis el tema de *Experiencia y juicio*, y de *Lógica formal y lógica trascendental*.

33. *Philosophie der Arithmetik*, t. VII, p. 134 <*Hua.* XII, p. 119; versión fr.: p. 148>.

34. La cuestión consiste en saber si, en el fondo, un no-ser puede ser mentado intencionalmente. Un idealismo intencional parece que fracasa y no permite alcanzar

número «uno»? La cuestión es de gran calado y viene planteada por Frege. Este considera acertadamente que todo lo que, en una teoría del número, no pueda aplicarse al cero y a la unidad no alcanza entonces nada esencial[35]. Toda explicación genética tiene que empezar por la producción del cero y de la unidad. Si no logra explicarlo, su principio mismo queda en entredicho. Ahora bien, la dificultad es inmensa: ¿acaso la esencia del cero no es la ausencia de toda determinación concreta o, como Husserl dirá más tarde, de toda «impleción» (*Erfüllung*) de la intuición categorial y, correlativamente, de todo acto intencional? Esta ausencia y esta negación tienen que ser posibles *a priori*; no se alcanza el cero mediante sustracción o abstracción a partir de una totalidad concreta dada en la percepción. Al contrario, el cero tiene que ser de entrada posible para que se realicen las operaciones de sustracción y de abstracción. Ninguna génesis psicológica puede construir, a partir de totalidades concretas de percepciones y de actos fundados por esas percepciones, una objetividad lógica cuya esencia es la negación misma de esas totalidades concretas. Si el sentido del cero no es posible *a priori*, es decir, antes de toda génesis, entonces una simple abstracción psicológica se acercará indefinidamente al cero sin llegar a captarlo.

Puede objetarse que esta imposibilidad es teórica y formal. Una sustracción «real» es, empero, posible. Con ella, adviene el cero. Y es cierto, sin duda, pero ello se debe a que la unidad ya está constituida. Ahora bien, la unidad solo se constituye solidariamente con la posibilidad del cero. La última negación que conduce al cero y la brusca discontinuidad que supone solo son posibles si la unidad está presente. Y con la unidad tenemos el mismo problema[36].

más que la «significación» de una ausencia particular. La ontología heideggeriana invierte esta fenomenología intencional. La «angustia» es originaria y permite una «distancia» existencial ante una indeterminación ontológica absoluta. Es una nada lo que fundamenta la posibilidad de la negación lógica. En Husserl, al contrario, la negación siempre se hará a partir de una intuición en la que el ser, dándose concretamente, acaba por «decepcionar». La negación es genéticamente segunda. Volveremos a esta cuestión más adelante para examinar uno de los mayores escollos de la lógica husserliana.

35. *Ibid.*, t. VIII, p. 140-150 <*Hua.* XII, p. 130ss; versión fr.: p. 154ss>.

36. Es necesario evocar aquí –y también en otros muchos pasajes– la dialéctica platónica del Uno y de lo Múltiple, así como lamentar que Husserl y muchos de sus interlocutores y discípulos no se hayan visto interrogados, al menos una vez en su vida, por un Sócrates.

¿Cómo puede la unidad ser constituida en el movimiento de un devenir empírico-psicológico? ¿No es esta también un concepto o una esencia *a priori* que, lejos de ser engendrada, estaría ahí para fundar una génesis ulterior de la aritmética? Una serie de actos perceptivos y de abstracción nunca podrá alcanzar una unidad objetiva según un movimiento continuo. Lo indefinido de la multiplicidad solo logrará la unidad por un salto brusco, por una discontinuidad que interrumpirá el devenir genético o, al menos, lo arrancará a la vida psicológica. El sentido de la unidad ya tiene que estar presente para animar y orientar la génesis. Añadir o sustraer indefinidamente objetos concretos que todavía no están constituidos en unidades aritméticas nos llevará lo más cerca posible de la unidad, pero no vemos por qué milagro la yuxtaposición empírica de un elemento transformará una pluralidad, que ni está mentada como tal, en totalidad. Solo podrá conseguirlo si la unidad ya está ahí, en el objeto, si la intencionalidad no solo es psicológica sino trascendental.

Si la síntesis es posible *a priori* –ya sea en el objeto[37] o en un concepto lógico *a priori*–, la génesis psicológica, lejos de producir tal síntesis, viene simplemente derivada de ella. Su condición de posibilidad no es genética. La descripción del devenir de las significaciones aritméticas se centrará solamente en accidentes secundarios, en elementos accesorios. Las significaciones no se constituyen en un devenir empírico. Nos vemos remitidos, pues, a un *a priori* no genético. Pero, para ser intencional, este *a priori* no debe ser un concepto formal, sino que debe ser sintético. Ahora bien, no hay síntesis sin génesis. ¿A qué otra génesis nos vemos entonces remitidos y cuál es aquí la respuesta de Husserl?

El rechazo de una aporía

La respuesta de Husserl es, en apariencia, deliberadamente psicologista, es decir, insuficiente. Pero, de hecho, resulta mucho más compleja y contiene virtualmente todo el sentido ulterior de la fenomenología. Frege, concentrándose en las ideas de equivalencia y de diferencia, y en sus relaciones con el número, había llegado a

37. No se entiende entonces por qué tal síntesis nos aparece originariamente.

la siguiente aporía[38]: si buscamos el origen del número en un sistema *a posteriori* de objetos concretos «diferentes», obtenemos una «acumulación» y no un número. En este sentido, podría decirse que la unidad constitutiva de todo número debe ser dada originariamente para que las diferencias y las singularidades de los objetos concretos puedan asumir una «abstracción»; la equivalencia formal que resulta de ello autorizará el número. Ahora bien, inversamente, si la posibilidad de esta equivalencia teórica y formal es primera, si *solo* ella es esencial para la constitución de los números, estos no se distinguirán entre ellos; ninguno de ellos tendrá contenido o sentido específico; la síntesis y la operación aritméticas serán impracticables, el número no aparecerá. Todas las paradojas de la génesis están presentes aquí. La génesis histórica o psicológica del número no basta para explicar el advenimiento de la significación aritmética. Hay que suponer, como hace Frege, el concepto puro del número antes de la operación psicológica que lo «presenta» o lo «utiliza». Pero advertimos asimismo que este concepto, una vez definido en su pureza, reclama una génesis efectiva para llegar a su cumplimiento y tener sentido. La acumulación de accidentes solo puede producir la unidad si se presupone la «equivalencia» de los accidentes. Pero, si esta equivalencia no está determinada por un objeto concreto o por una esencia concreta (objeto sensible y esencia del número), si no es de algún modo, en cuanto concreta, sintética o genética, nunca dará lugar a la unidad aritmética. Y ello porque la equivalencia invocada por Frege es una «síntesis *a priori*». En cuanto *a priori*, precede a toda síntesis efectiva; en cuanto sintética, ya viene producida por una génesis. Es constituyente solo en tanto en cuanto *ya* constituida. Esta síntesis originaria remite a una génesis concreta, pero no histórico-psicológica de las esencias. Provocará una superación del debate logicismo-psicologismo por parte de la fenomenología al instituir un ámbito «neutro» de la vivencia. La solución actual de Husserl prepara esa superación. Husserl opone una descripción a la antinomia conceptual de Frege[39]. Solo las cosas singulares y diferentes pueden, según afirma,

38. *Ibid.*, t. VII, p. 121, y t. VIII, p. 154-155 <*Hua.* XII, p. 111ss y 139ss; versión fr.: p. 134 y 170ss>.

39. *Ibid.*

ser coligadas en totalidad, pero en la totalidad como tal, en su significación propia, no hay propiamente «diferencia». La numeración supone la distinción «esencial» y no la diferencia «real». Para captar un número en una multiplicidad, se subsume cada uno de los objetos singulares bajo el concepto de «algo en general». Los números nacen de una abstracción a partir de «agregados» cuyos elementos son iguales unos con otros «de alguna manera». La asociación colectiva y el concepto de «algo en general» son suficientes para constituir el número. A partir de «agregados» concretos, hacemos abstracción de todos los caracteres singulares de los objetos, salvo del hecho de que son «contenidos» (*Inhalt*)[40], es decir, «algo» efectivamente real. La intencionalidad de la conciencia quiere que, como Husserl pone de relieve, ese «algo» sea concreto e irreductible a la equivalencia formal de la que habla Frege. Si decimos que Júpiter, un ángel y una contradicción son «tres», es que cada uno tiene una unidad concreta de objeto, pero que, en cuanto contenidos singulares, cada uno es diferente. La equivalencia se produce por una abstracción; no es supuesta, como quería Frege, por toda abstracción. Frege confundió identidad y equivalencia. Esta última es compatible con una diferencia en la determinación concreta y singular del objeto. Dos números que designan objetos diferentes pueden ser iguales. Así quedaría resuelta, según Husserl, la aporía formulada por Frege. Pero, de hecho, ¿qué ha ocurrido?

El «algo en general»: necesidad de un «a priori» concreto

En cierto sentido, Husserl fundó el valor del punto de vista genético, ya que mostró que la «asociación colectiva» y la abstracción eran actos reales indispensables para la aparición del número.

40. Como M. Farber (*The Foundation of Phenomenology*, *op. cit.*, cap. II), también nosotros podemos lamentar el uso de la palabra «contenido» [*contenu*]. Es efectivamente un término ambiguo y parece estar en contradicción con la intencionalidad de la conciencia. Pero, nuevamente, debe recordarse aquí la insuficiente explicación de esta e insistir –siguiendo a Tran-Duc-Thao y como lo confirma asimismo el uso de la noción «objeto en general»– en que la intencionalidad corresponde al concepto criticista de *objetivación* (*Phénoménologie et matérialisme dialectique*, cap. II, § 8, p. 78 [versión cast.: *op. cit.*, p. 75]). Esta es la mejor prueba de la asimilación del criticismo kantiano y del psicologismo desde el punto de vista de una auténtica fenomenología trascendental.

toda esencia del número remite al acto de su producción por un sujeto concreto susceptible de una psicología y de una historia. La psicogenética de la aritmética quedaría así legitimada. Pero si se examina la última justificación de la génesis del número, advertimos que es ese «algo» en general lo que posibilita la unidad aritmética y, por tanto, la abstracción que parece engendrarlo. Ahora bien, esta posibilidad es aquí *a priori*; si se quisiera deducir o construir la posibilidad de «algo en general», debería suponerse de entrada alguna otra subjetividad en general. El fundamento último de la objetividad no puede ser deducido empírica o psicológicamente. ¿Hay un momento en el que una multiplicidad de abstracciones singulares y empíricas engendra la generalidad? La esencia de la generalidad que fundamenta todo concepto, ¿no es irreductible a una génesis? El momento en el que parece producida por una «operación» lógica o psicológica, ¿es un momento histórico? ¿Pertenece al tiempo empírico, en el sentido habitual del término? La objetividad del concepto *a priori* y la esencia de la generalidad son irreductibles a la subjetividad empírica que parece producirlas, pero no hace más que «reproducirlas». De nuevo, la génesis parece accesoria; solo tiene una función complementaria y casi técnica en el nacimiento y en las operaciones de la aritmética. Aparentemente, la génesis produce la unidad del sentido; de hecho, el sentido mismo determina *a priori* la génesis. ¿Cómo puede Husserl, al nivel pre-fenomenológico en el que se encuentra todavía, asumir esta contradicción entre una doctrina psicologista y un fundamento logicista?

Sorprende ver cómo Husserl, lejos de mutilar el sentido complejo del debate, adapta su descripción con una flexibilidad minuciosa: aunque producido por una abstracción, el número no es una determinación conceptual abstracta –Husserl rechaza los nominalismos[41] de Mill, Helmholtz y Kronecker, quienes afirman que los números no serían sino «cifras», es decir, signos, nombres dados a una multiplicidad de objetos prácticos; el nombre «común» de cosas que son dos es «dos». A esto Husserl responde, por su parte, que el número no debe ser un signo abstracto, ya que en tal caso

41. *Philosophie der Arithmetik*, t. IX, p. 190-198 <*Hua.* XII, p. 161-176, versión fr.: p. 212-218>.

no se entendería cómo podría remitir a unidades concretas; no se entiende por qué cada uno de los objetos que componen una multiplicidad –tres por ejemplo– no podría ser designado por el adjetivo «tres». Como tampoco podemos ver en el número, como hace Sigwart, un simple «predicado» de la multiplicidad real.

Así pues, el número no es un concepto. Llegando a tal conclusión, Husserl contradice el principio de la génesis psicológica, que solo puede producir conceptos, pero está de acuerdo con una descripción ya fenomenológica que respeta la significación original de los fenómenos. Su pensamiento se distingue tanto del psicologismo estricto de Mill y de Sigwart como del antipsicologismo de Frege; además, el psicologismo y el antipsicologismo se encuentran en una misma infidelidad a las significaciones fenomenológicas de las que parten sin confesarlo. Para Frege, la posibilidad del número era un concepto *a priori*. En cuanto tal, ese concepto no se encuentra evidentemente «en la experiencia». Como en Kant, ese concepto remite a un sujeto trascendental y formal a partir del cual la génesis empírico-psicológica resultaba imposible o sospechosa. De tal modo que, cuando Frege quería –y debía– pasar finalmente a una determinación concreta del número, desemboca en aporías. Se veía entonces reducido, contra su voluntad, a convertir el número en un «predicado» y, en última instancia, en un signo exterior de la cosa. Coincidía así con el empirismo del que, precisamente, quería separarse. Se verifica entonces la ley según la cual cada vez que nos referimos, como lo hace Kant, a un *a priori* no fenomenológico –es decir, en definitiva, para Kant, no empírico–, nos vemos obligados a introducir lo «constituido» en la conciencia trascendental y queda de este modo imposibilitada la comprensión de la relación de fundación entre lo constituido trascendental y lo constituido psicológico. Se adopta en tal caso lo que Husserl llamará más tarde un «psicologismo trascendental»[42]. Todo el sentido de la tentativa husserliana futura se apoyará en la posibilidad de un *a priori* empírico (en el sentido originario y no kantiano de la palabra) y fenomenológico. La síntesis *a priori* ya no será el objeto de un «juicio», sino de una intuición.

42. Cf. *Meditaciones cartesianas*, § 41, p. 119 de la ed. alemana; versión fr. de Levinas-Peiffer, p. 73 [versión cast.: p. 144-145].

Ahora bien, antes de la doctrina de la intuición de esencias sintéticas *a priori* (puesto que son, a la vez, originariamente distintas y absolutamente indisociables de los «hechos»), el uso de un *a priori* empírico parece contradictorio. Aunque en las etapas ulteriores de su pensamiento Husserl intentará esclarecer el sentido de esta contradicción, por el momento mantiene, asociados y yuxtapuestos, mal que bien, los dos términos. Aunque concede a un apriorismo logicista que los números no están ligados a los objetos como su calificación, su carácter, y aunque tiene en cuenta aquí una objetividad original de la esencia (anticipando las *Investigaciones lógicas* y todos los temas posteriores), Husserl mantiene que los objetos de la percepción son originariamente «portadores» de números (anunciando así la doctrina de la impleción perceptiva de la intuición eidética[43] y del núcleo antepredicativo sensible como último sustrato del sentido[44]). Si el existente es así «portador» y fundamento primitivo de las esencias, la génesis histórica y psicológica de los actos que mientan el objeto según tal o cual modo es el soporte de la aparición del sentido aritmético. La multiplicidad de los objetos «en sí mismos» no determina la totalidad y la unidad. Pero el sentido de la «totalidad» o de la «unidad» no existe *a priori* al margen de los objetos o del acto psicológico «real» que lo pone. Cuando Husserl se dé cuenta de que ese acto psicológico no puede, si es real (*real*), producir la evidencia del sentido y resulta estar constituido por otro sujeto; cuando haya situado el acto del sujeto en una esfera «neutra» de la vivencia, habremos alcanzado entonces el nivel fenomenológico. Husserl ya evita ahí, como lo hará enérgicamente en las *Ideas*[45], situar las esencias –aquí, las esencias aritméticas– aparte y al margen de la experiencia. La esencia del número es *a priori*, pero este *a priori* es concreto. Así, cuando la doctrina de la intencionalidad esté más elaborada, podrá ser dado a una intuición. De este modo, se reserva y legitima ya la posibilidad de una significación lógica objetiva y de una simbólica formal fundada en «actos donadores originarios»[46].

43. Cf. *Investigaciones lógicas*, t. II, *passim*; e *Ideas* I, *passim* y espec. § 136.
44. Cf. *Experiencia y juicio*, y *Lógica formal y lógica trascendental*, *passim*.
45. *Ideas* I, § 22; versión fr.: p. 72-73 [versión cast.: p. 54-55].
46. Husserl trata esta simbólica formal en la segunda parte de la obra, que no nos interesa aquí directamente.

Con la abstracción a partir de la percepción inmediata, se conserva asimismo la primordialidad de las operaciones concretas y de la génesis.

Pero ¿no se conserva esta en la confusión? Husserl todavía no ha puesto de manifiesto todos los presupuestos de sus descripciones. Resulta evidente que, aceptando implícitamente los términos en los que ya se planteaba el problema en su entorno, no habiendo operado ni la reducción trascendental ni la reducción eidética, no habiendo elaborado tampoco ninguna doctrina de la intuición de esencias, y aunque sus descripciones resultan aceptables, su «solución» sistemática y la interpretación doctrinal que extrae de ello son muy frágiles y contradictorias. ¿Cómo se puede negar al mismo tiempo el carácter conceptual *a priori* del número, considerar «números en sí» («*Zahlen an sich*»[47]) y sostener que los números son «llevados» originariamente tanto por objetos concretos (de los que no sabemos si ya están sintetizados) como por esos actos psicológicos de abstracción que producen los números a partir de los objetos? ¿Dónde están esos números «en sí»? ¿Dónde está la fuente constituyente de las esencias aritméticas? ¿Están estas esencias ya constituidas? En tal caso, la génesis no las produce. ¿O acaso la génesis es productora del número? Este no es entonces más que un concepto empírico y requiere, para tener un valor objetivo, un concepto formal *a priori* cuya constitución originaria remita a un signo formal. En ambos casos, se recurre a una forma abstracta, ya sea una esencia eterna del número –de la que nos preguntamos cómo un acto psicológico puede alcanzarla y utilizarla–, ya sea un sujeto formal e intemporal –pero no se entiende entonces cómo autoriza el acto psicológico de numeración. Sin embargo, parece que la solución contradictoria de Husserl es la única que respeta y restituye, en una descripción minuciosa, los elementos irreductibles del problema: la posibilidad simultánea de una objetividad y de una génesis empírica del número, de una creación «real» del sentido y de su «aparición» original a la conciencia.

47. *Philosophie der Arithmetik*, t. II, XIII, p. 294 <*Hua.* XII, p. 260; versión fr.: p. 321>.

LA INTENCIONALIDAD – UNA EXPLICITACIÓN INSUFICIENTE

Después de la *Filosofía de la aritmética*, todo el esfuerzo de Husserl consistirá en poner de manifiesto los postulados de una descripción de la que conservará, si no el contenido, al menos su sentido inicial. La intencionalidad de la conciencia, tal y como será comprendida más tarde, hubiera permitido conciliar el acto del sujeto constituyente y la objetividad de la significación lógica. Sin la intencionalidad, una génesis psicológica –serie de actos subjetivos que construyen *a posteriori* el sentido del objeto– no puede operar la abstracción conceptual. Dado que las relaciones de la conciencia y el mundo siempre están construidas, determinar el origen absoluto de esta construcción equivale a impedir la comprensión de su movimiento e imposibilitar el paso del sujeto al objeto. Nunca estamos seguros del valor de una síntesis *que religa a posteriori* el acto subjetivo y el sentido del objeto. Ora el acto subjetivo vuelve dudosa la objetividad de la significación –desembocamos entonces, como lo muestra Husserl en las *Investigaciones lógicas*, en un escepticismo relativista–, ora la significación lógica y objetiva viene dada *a priori* y la operación subjetiva que la reconstruye resulta así sospechosa y misteriosa; la percepción y los procedimientos lógicos reales parecen degradar la pureza y la necesidad de las formas ideales.

Si, al contrario, la intencionalidad es originaria, la conciencia es inmediatamente objetivante. No tiene entonces que alcanzar un sentido objetivo mediante una serie de procedimientos y rodeos. Es la intencionalidad misma la que posibilita *a priori* un «algo en general» que no sea una forma lógica abstracta basada en los mismos problemas que la identidad o la equivalencia de Frege. En pocas palabras, solo la intencionalidad fundamenta la «síntesis *a priori*» y, así, una génesis del número. La esencia puede ser entonces simultáneamente *a priori* y concreta: el acto que la aprehende puede ser, a la vez, enriquecedor y necesario.

Ahora bien, para ello la intencionalidad tiene que ser descrita en su originariedad absoluta –algo que Husserl no hace en la *Filosofía de la aritmética*–. En esta habla efectivamente de «análisis intencional», pero esos análisis parecían muy frágiles a Frege y Husserl mismo abandonará más tarde su principio porque todavía

permanecía anclado en una intencionalidad psicológica cuya idea era demasiado fielmente heredera de Brentano: intencionalidad constituida, significación o estructura de la conciencia, carácter atribuido a un sujeto sustancial. El problema resulta insoluble: ¿por qué síntesis *a priori* se identificará esta potencia de objetividad intencional con la vida psíquica?

El problema solo podía resolverse si se tematizaba la intencionalidad trascendental. En cierto sentido, en el umbral mismo de su carrera, Husserl se plantea como Kant la siguiente pregunta: ¿cómo es posible el juicio sintético *a priori*? Pero Husserl está a la vez más acá y más allá de Kant: está más acá del problema crítico puesto que plantea la cuestión en términos psicológicos, es decir, empíricos; pero, en otro sentido, ya lo ha superado puesto que la noción de intencionalidad –virtualmente desarrollada– le ofrece la posibilidad de escapar del constructivismo formal de Kant. Paradójicamente, por ser psicologista al nivel de la *Filosofía de la aritmética*, Husserl evitará más tarde el psicologismo kantiano –psicologismo que consiste en limitar la posibilidad de la síntesis *a priori* al ámbito no empírico o matemático, y en separar así la génesis empírica de la necesidad *a priori*. A esto se ve obligado Kant por la concepción de un sujeto formal y no intencional.

Superación y profundización

En torno a 1891, Husserl no ha profundizado todavía en el tema de la intencionalidad. Las críticas[48] que recibió su libro lo empujan a abandonar su psicologismo. Como hizo más tarde el mismo Husserl, Frege dijo de ese psicologismo que era «ingenuo»[49]. Además, y este el punto esencial, solo tiene sarcasmos para ese «algo en general» que, en contradicción con el empirismo de la numeración, viene a salvar la percepción concreta o la abstracción de una dispersión infinita a través de la serie de actos subjetivos. Y, de hecho, dentro de un psicologismo no se entiende el estatuto de un «objeto en general» y de lo que Frege llama el «espectro

48. El libro también recibió grandes elogios. Cf. M. Farber, *The Foundation of Phenomenology*, 54.

49. Cf. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* CIII, Halle 1894, 313-332.

sangüe». ¿Es constituyente? ¿Es *a priori* o «abstracto»? Esta ambigüedad esencial se reproduce posteriormente en los análisis de Husserl a todos los niveles. Y manifiesta así el carácter irreductiblemente dialéctico de una génesis que es, a la vez, productora y reveladora de un sentido, precediendo y constituyendo un sentido que aparece como necesariamente ya ahí. En la *Filosofía de la aritmética*, Husserl tematiza la génesis efectiva sin examinar sus condiciones de posibilidad *a priori* ni la significación objetiva de sus producciones. Pero ya hemos visto que una línea de investigación estaba orientada en este sentido por los temas de la intencionalidad y del «algo» en general. A cada instante, el psicologismo, profundizándose, se ponía a sí mismo en cuestión. La génesis remitía a un fundamento *a priori*.

Insatisfecho con su psicologismo como lo estaba también con el logicismo de los matemáticos, Husserl abandona entonces sus investigaciones en torno a la aritmética. El segundo tomo de la *Filosofía de la aritmética* no llegó a publicarse. La génesis de las esencias a partir de la subjetividad psicológica ha fracasado, en parte, al no poder dar cuenta de la objetividad lógica, de modo que Husserl intentará elucidar la irreductibilidad de estas últimas. «Abandonado a medio camino por la lógica ahí donde esperaba recibir de ella soluciones a cuestiones precisas que le había planteado, me vi obligado finalmente a dejar de lado por completo mis investigaciones de filosofía matemática hasta que no pudiera lograr una claridad certera en las cuestiones esenciales de la teoría del conocimiento y en la comprensión crítica de la lógica en tanto que ciencia»[50]. El método adoptado no le permitió saber «cómo la objetividad de las matemáticas y de toda ciencia en general puede concordar con un fundamento psicológico o lógico»[51]. Así pues, en cierto sentido, Husserl toma la vía de un rechazo puro y simple de la génesis psicológica de las esencias. Hemos visto de qué modo este rechazo estaba contenido virtualmente en la *Filosofía de la aritmética* –el tema de la intencionalidad que preside los análisis

50. *Logische Untersuchungen*, 1.ª ed., t. I, p. VII <cf. versión fr.: p. IX [versión cast.: p. 22]>.

51. *Ibid.* <cf. versión fr.: p. VIII-IX [versión cast.: p. 22. Nótese que el final de esta cita debería ser diferente, según el original y tal como consignan las traducciones más recientes al uso: «… con un fundamento psicológico de la lógica» (N. del T.)]>.

de las *Investigaciones lógicas* da prueba de una continuidad y de una fidelidad. La objetividad de las esencias seguirá remitiendo a un sujeto constituyente que ya no será psicológico, sino lógico[52]. Como el sujeto psicológico, también este se revelará insuficiente para constituir, si no la objetividad, al menos la génesis y el devenir infinito de la lógica.

52. Sobre todo en el tomo I que, por entonces, permitió que Husserl fuera clasificado –a justo título, según parece– entre los logicistas.

3

LA DISOCIACIÓN: EL ABANDONO DE LA GÉNESIS Y LA TENTACIÓN LOGICISTA

Después de la publicación de la *Filosofía de la aritmética* y de las ulteriores discusiones, Husserl advierte claramente la insuficiencia de una explicación psicogenética. A contrapié de sus investigaciones precedentes, se propone entonces en las *Investigaciones lógicas* (t. I)[1] poner de manifiesto la irreductibilidad de las objetividades lógicas a los actos psicológicos que las mientan o parecen producirlas. En una serie de artículos[2], vemos que Husserl se encamina lentamente hacia la concepción de una «lógica pura» a la que las *Investigaciones lógicas* I deben servir de «Prolegómenos». En su prefacio, Husserl repasa la reflexión que lo ha conducido hasta el abandono del psicologismo. Así es como inicia una «reflexión crítica general sobre el sentido de la lógica y, principalmente, sobre la relación entre la subjetividad del conocimiento (o del acto de «conocer»: *die Subjectivität des Erkennens*) y la objetividad del contenido del conocimiento (*die Objectivität des Erkenntnisinhaltes*)»[3]. Husserl había intentado un tránsito genético de la una a la otra, pero «desde el momento en que quería efectuar un tránsito (*Übergang*) de los conjuntos psicológicos del pensamiento (del pensar, *des Denkens*) a la unidad lógica del contenido de pensamiento (la unidad de la teoría), no aparecían

1. *Logische Untersuchungen*, I. *Prolegomena zur Reinen Logik*, 1.ª ed., 1900 <cf. *supra*, «Prólogo», nota 7>.

2. Se trata sobre todo de notas de lectura publicadas en diversas revistas de la época y que M. Farber indexa de manera bastante detallada en *The Foundation of Phenomenology*, cap. III, p. 61-89.

3. *Logische Untersuchungen* (en lo sucesivo, *LU*), I, prefacio, p. VII <versión [illegible] p. IX [versión cast.: p. 22]>.

ni continuidad rigurosa ni claridad»[4]. De este modo, renunciando definitivamente al psicogenetismo que intentará invertir radicalmente, cita a Goethe: «Nunca es uno tan severo con un error como cuando acaba de dejarlo atrás»[5].

La unidad «a priori» de la lógica

Preguntándose sobre la posibilidad *a priori* de una lógica pura al margen de todo condicionamiento y de toda producción histórico-psicológica, Husserl empieza constatando la insuficiencia (*Unvollkommenheit*) de las ciencias particulares consideradas en su multiplicidad[6]. Estas remiten su fundamento a una metafísica o a una teoría del conocimiento[7]. La unidad teórica de todas las ciencias, la condición de posibilidad formal de la ciencia en general, debe constituir una ciencia especial, una «teoría de la ciencia» (*Wissenschaftslehre*): la lógica. Esta tiene que ser normativa. Le corresponde determinar lo que constituye propiamente la idea de ciencia[8]. Pero, aun siendo normativa, la lógica no es originariamente un «arte práctico» (*Kunstlehre*)[9]. Las normas prácticas vienen legitimadas por proposiciones teóricas, las leyes lógicas ideales existen independientemente de toda aplicación a los objetos.

Advertimos así la diferencia entre la lógica formal que interesa aquí a Husserl y la lógica trascendental que intentará presentar más tarde como origen y fundamento de toda lógica. Mientras que la lógica formal viene considerada aquí, en su origen, como esencialmente independiente de la experiencia concreta y de toda «aplicación» práctica, la lógica trascendental aparecerá en el corazón mismo de una experiencia originaria[10]. Solo después del primer tomo de las *Investigaciones lógicas* aparecerá como insuficiente la objetividad de las formas lógicas –consideradas independientes del acto psicológico que las mienta– y nos revelará así una constitución por parte de un sujeto que no será ni psicológico, ni lógico, sino trascendental. Podemos afirmar que, hasta el final del tomo I de las *Investigaciones lógicas*, el problema viene planteado en términos de psicologismo y logicismo; superar absolutamente uno de estos sistemas equivale a superar el otro. La neutralización fenomenológica de la vivencia, cuya idea aparecerá por primera vez en el tomo II de las *Investigaciones lógicas*, será la neutralización de esa alternativa. Sin un sujeto trascendental concreto –descrito en su vivencia neutra–, resulta tan vano querer fundar la objetividad de las significaciones en una subjetividad psicológica como pretender que estas son accesibles y practicables para una conciencia lógica que debe ser al mismo tiempo psicológica e histórica. Definir las proposiciones de una lógica teórica independientemente de toda aplicación concreta a los objetos supone una definición psicológica y natural de la aplicación. Esta es la acción de un sujeto constituido sobre objetos constituidos; ello supone asimismo esencias lógicas ya constituidas antes del acto de toda conciencia –Husserl mostrará más tarde, confundiendo así en una misma condena el psicologismo y el logicismo, que todo sujeto que encuentre así formas constituidas antes de él es un sujeto empírico y «mundano».

Se presiente aquí que la oposición absoluta entre un logicismo y un psicologismo, tal y como parece plantearse en el tomo I de las *Investigaciones lógicas*, motivará una superación radical; tal superación tampoco será esta vez un simple rechazo, sino un progreso en la descripción de la subjetividad concreta y de las significaciones objetivas que una tematización insuficiente de la intencionalidad opone como dos polos cerrados en sí mismos.

Defensa y superación del psicologismo

Sin haber alcanzado el nivel de la constitución trascendental, Husserl todavía tiene que preguntarse[11] si los «fundamentos esenciales y teóricos de la lógica normativa se basan en la psicología». Considerando una lógica culminada que solo remitiría a sí misma, no vemos ciertamente cómo esta podría dar lugar a operacio-

4. *Ibid.* <versión fr.: p. VIII [versión cast.: p. 22]>.
5. *Ibid.*, p. VIII <versión fr.: p. IX [versión cast.: p. 23]>.
6. *Ibid.*, cap. I, § 4, p. 9 <versión fr.: p. 8 [versión cast.: p. 39]>.
7. *Ibid.*, cap. I, § 6, p. 12 <versión fr.: p. 10-11 [versión cast.: p. 40-41]>.
8. *Ibid.*, cap. I, § 10, p. 25 <versión fr.: p. 24 [versión cast.: p. 49]>.
9. *Ibid.*, cap. II, § 13, 14, 15 <versión fr.: p. 30-49 [versión cast.: p. 53-64]>.
10. Es precisamente lo que mostrarán *Lógica formal y lógica trascendental* y, sobre todo, *El origen de la geometría*.

11. *LU*, t. I, cap. III, § 17, p. 50-51; *ibid.*, t. I, cap. III, § 18, p. 52 <versión fr.: p. 54 y 55-56 [versión cast.: p. 67 y 68]>.

nes. Resulta quizá necesario que esta lógica haya sido inventada e inaugurada en su origen por una mente en una «vida psíquica». Los conceptos y los juicios, las deducciones y las inducciones, las clasificaciones de las que se ocupa el lógico pertenecen a la vida mental. Su sentido viene purificado y formalizado por actos reales; la afirmación o la negación, el error o el juicio verdadero que son necesarios para la constitución de toda lógica formal no son nada al margen de las intervenciones reales, comprendidas en un devenir real e histórico cuyas leyes nos ofrece la psicología. Tal es la tesis psicologista que Husserl expone con rigor antes de refutarla. Es la tesis de Mill: «La lógica no es una ciencia aislada de la psicología y coordinada con esta. En la medida en que es una ciencia en general, la lógica se distingue de la psicología, por un lado, como la parte de un todo y, por otro lado, como una técnica se distingue de la ciencia. Sus fundamentos teoréticos dependen totalmente de la psicología»[12]. Es la tesis de Lipps, según el cual la lógica es un «elemento integrante» (*Bestandteil*) de la psicología: «El hecho de que la lógica sea una disciplina especializada (*Sonderdisciplin*) de la psicología basta para esclarecer la diferencia entre una y otra»[13]. Para dar toda su fuerza al psicologismo, Husserl subraya[14] que los argumentos clásicos no se sostienen ante un psicologismo coherente. Siguiendo a Kant[15], intentará entonces distinguir la lógica por su carácter normativo; esta se opondrá así a la psicología como la moral se opone a la vida. De hecho, responde Husserl, el deber-ser no es sino un caso particular del ser y puede afirmarse, con Lipps, que las leyes del pensamiento no se ven concernidas por tal distinción; las reglas del pensamiento son «idénticas a las leyes naturales del pensamiento mismo». «La lógica es la física del pensamiento, o no es absolutamente nada»[16].

Pero la ambivalencia del término «ley» o «regla» (*Gesetz*), ¿no nos autoriza a decir que la lógica no es la física, sino la ética del

12. J. S. Mill, *An Examination of Sir W. Hamilton's Philosophy*, 461, citado por Husserl en *LU*, t. I, cap. III, § 17, p. 51 <versión fr.: p. 54 [versión cast.: p. 67-68]>.
13. Lipps, *Grundzüge der Logik*, Leipzig (1893), § 3, citado por Husserl, *ibid.*
14. *LU*, t. I, cap. III, § 19, p. 58 <versión fr.: p. 61-62 [versión cast.: p. 69]>.
15. Es lo que hacen Jäsche (cf. *LU*, cap. III, §. 19, p. 53 <versión fr.: p. 56 [versión cast.: 69]>) y Herbart (*ibid.*, p. 54 <versión fr.: p. 57 [versión cast.: p. 69]>).
16. Lipps, *Die Aufgabe der Erkenntnistheorie*, citado por Husserl, *ibid.*, 55 <versión fr.: p. 58 [versión cast.: p. 70]>.

pensamiento[17]? Por una parte, las leyes definirían la necesidad de las operaciones intelectuales concebidas como «conjuntos de acontecimiento reales de la conciencia»[18]. Esas serían las leyes de la génesis psicológica en cuanto tal. Por otra parte, las leyes determinarían la posibilidad *a priori* de la relación de esa génesis con la verdad. Los dos ámbitos de la legalidad serían distintos e independientes. Pero si se considera –como ya se ha hecho– el «deber-ser» como una simple especificación del ser[19], entonces tal separación resulta puramente metodológica; ahora bien, ningún psicologista ha refutado que el objeto de la lógica, considerada esta como método, fuera diferente del objeto de la psicología. La lógica es, simplemente, una «tecnología del conocimiento»[20]. Y solo podemos determinar las modalidades de una técnica partiendo de las condiciones naturales de su ejercicio. La idealidad no es sino una mediación mediante la cual se confiere a las operaciones concretas un carácter de evidencia completa, carácter definido por un determinismo natural. Toda técnica está fundamentada en una física; a esta remite toda formalización posible.

Husserl ya refuta aquí la reacción «logicista» a tal psicologismo; esta reacción conduce a un «círculo» vicioso[21] (cuya única solución sería una dialéctica que asume las dos tesis contradictorias y que descubre sus fundamentos en una génesis comprendida de otra manera. Pero, al nivel en que estamos ahora, esta dialéctica no puede escapar a la confusión). Ya se ha respondido efectivamente a los psicologistas[22] que, si la lógica tenía que recurrir en última

17. *Ibid.* [versión cast.: p. 70-71].
18. *Ibid.* <versión fr.: p. 59 [versión cast.: p. 71]>.
19. Tomando con finalidades retóricas la defensa del psicologismo, Husserl introduce así un tema al que siempre se mostrará fiel: el deber-ser o el «valor», así como el no-ser son momentos del ser. El juicio ético o «de valor» y la negación son modalizaciones de una actitud «tética» del ser, que Husserl llamará más tarde la «tesis dóxica» o la «doxa pasiva», capa «antepredicativa» y absolutamente originaria de toda lógica. Si consideramos que el sentido profundo del psicologismo, que no han alcanzado quizá todos los psicologistas, está en la reducción al ser –deteriorado en simple realidad natural por un cientificismo del valor, de lo posible y del no-ser–, advertimos entonces la constante inspiración que vincula en Husserl los primeros temas psicologistas a los temas fenomenológicos más tardíos, el tema de la génesis «mundana» al tema de la génesis «trascendental».
20. *Ibid.*, 56 <versión fr. p. 59 [versión cast.: p. 71]>.
21. *Ibid.*, 57 <versión fr. p. 61 [versión cast.: p. 72]>.
22. Natorp, *Über Objective und Subjective Begründung der Erkenntnis*, *Philos. Monatshefte*, XXIII, p. 264, citado por Husserl.

instancia a una psicología sistemática, la constitución de la psicología misma como ciencia empírico-deductiva ya implicaba recurrir a formas lógicas cuya validez ya se ha reconocido; los conceptos establecidos *a posteriori* por una ciencia supuestamente experimental suponen conceptos formales *a priori*; la respuesta kantiana es, por tanto, la siguiente: es una síntesis *a priori* formal, cuya pureza encontramos en las matemáticas, la que posibilita toda síntesis *a posteriori* y todo análisis *a priori*. Resulta muy significativo que Husserl rechace esta solución. La síntesis *a priori* de la que quiere partir no parece ser la síntesis de un juicio y de un concepto formal, sino más bien la síntesis de una experiencia originariamente concreta. Todo el desarrollo futuro de la fenomenología aparece anticipado en este rechazo de Husserl. La intencionalidad y la génesis trascendental restituirán, resituándolo a un nivel originario, el debate entre psicologismo y logicismo. ¿No oponen uno y otro, en vano, una psicología y una lógica cuyo origen permanece oscuro tanto al uno como al otro? En la perspectiva «mundana» de una ciencia ya culminada, inmovilizada en conceptos objetivos y técnicos, toda solución resulta imposible. De igual manera que la psicología supone una lógica implícita, la experiencia (*erfahren*) de la lógica como ciencia –es decir, su práctica humana, su explicitación por un sujeto– nos encierra en el mismo círculo. Es la experiencia natural la que debe ratificar o fundar el «valor» (*Triftigkeit*) de las leyes lógicas. Pronunciándose sobre el sentido de este «círculo», Husserl cita el ejemplo del artista que «crea» sin conocer nada de estética[23], considerada esta como sistema de reglas y de valores; ¿no puede el científico construir y sintetizar un discurso sin recurrir a la Lógica? De igual manera también las leyes lógicas pueden existir sin sus premisas explícitas. El «momento» en el que lógica y psicología se oponen es un «momento» constituido y segundo. Husserl dirá más tarde que es la larga «sedimentación» y las estructuras superpuestas por la tradición las que impiden toda salida al problema y todo acceso a una génesis originaria. Sin duda, todavía no está preparada la idea de penetrar por un análisis «histórico-intencional» la opacidad misma de las estructuras tradicionales. Pero Husserl ya define la necesidad de una «regresión» (*Rückfrage*) hacia las «premisas»

23. *LU*, t. I, cap. III, p. 58 <versión fr.: p. 61 [versión cast.: p. 72]>.

originarias. El problema de la génesis, tal y como ya lo presiente, escapa a la antinomia de la lógica y de la psicología; el ejemplo de la creación (*Schaffen*) estética dibuja, de manera implícita, la creación (*Leistung-Schöpfung*)[24] originaria del sentido que Husserl describirá más tarde, después de una reducción trascendental. El auténtico problema de la génesis solo podrá plantearse correctamente en la esfera trascendental. Por haber confrontado ya psicologismo y logicismo, sabemos que no podemos contentarnos ni con una génesis empírica (en sentido kantiano) comprendida por una ciencia empírico-deductiva, ni con una génesis ideal o trascendental (en sentido kantiano) que no daría cuenta de una «experiencia» originariamente temporal de la lógica. La génesis del sentido debe superar la antinomia del *a priori* formal y del *a posteriori* material. La intencionalidad servirá de «mediación» para tal superación. A ella se «remitirá». Pero solo se «remitirá». La intencionalidad no será todavía la base originaria de una fenomenología trascendental, sino solo la «estructura» y el «sentido» de una conciencia que ya no es psicológica, sino, de entrada y ante todo, lógica. Ello embarrancará el debate en ciertas ambigüedades un tanto análogas a las precedentes. Husserl parece reconocerlo: «Me parece que la parte más esencial de la verdad está del lado de un anti-psicologismo, pero las ideas más decisivas todavía no se han elaborado convenientemente y permanecen enturbiadas por más de una inexactitud»[25]. Aun siendo muy original, no deja de ser un logicismo muy acentuado lo que acaba surgiendo del primer tomo de la *Investigaciones lógicas*. Este reclamará un retorno a la subjetividad vivida, que no será ni lógica ni psicológica, sino fenomenológica, y renovará totalmente el problema de la génesis. ¿De qué manera viene esta exigida por un anti-psicologismo y por la idea de una lógica pura?

El psicogenetismo es un empirismo

La psicología se define como «la ciencia de los hechos (*Tatsachen*) de la conciencia, de los hechos de la experiencia interna (*innere Erfahrung*), de los acontecimientos vividos en su dependencia

24. Sobre todo en *El origen de la geometría*.
25. *LU*, t. I, cap. III, § 20, p. 59 <versión fr.: p. 62-63 [versión cast.: p. 72]>.

en relación con el individuo que los vive»[26]. La psicología es una «ciencia de los hechos (*Tatsachenwissenschaft*) y, en consecuencia, una ciencia salida de la experiencia»[27]. Por tanto, la psicología es incapaz de formular leyes «exactas». Las leyes que esta anuncia responden solamente a «vagas» generalizaciones de la experiencia, formulando aproximativamente la «regularidad de la coexistencia y de la sucesión»[28]. Aun siendo vagas, las ciencias de la naturaleza no son vanas. «Las ciencias de la naturaleza presentan a menudo, sobre todo en las disciplinas concretas, leyes 'vagas'. Las leyes meteorológicas son vagas y, no obstante, de un gran valor»[29]. Así, por ejemplo, las leyes de asociación de ideas a las que se ha querido dar el lugar y el sentido de las leyes psicológicas fundamentales pierden todo su valor de leyes desde el momento en que se intentan formular de manera rigurosa[30].

¿Cómo puede un devenir puramente psicológico o «natural» producir o dejar aparecer esencias rigurosas si, en cuanto tal y en su contenido, tal devenir no presenta más que determinaciones «vagas» y aproximativas? La génesis de la exactitud a partir de lo «vago» es imposible. La discontinuidad es esencial e infranqueable. La aproximación, en cuanto tal, nunca alcanzará su término si no es *a priori* aproximación *de* algo y si el rigor no es para ella una especie de horizonte originario y *a priori*. Como este horizonte le queda oculto, el psicologismo convierte el movimiento genético en la única explicación sin dar cuenta de un sentido inicial que está «ya ahí». La génesis resulta esclarecedora porque, en cuanto génesis, requiere un sentido que se le escapa y que ella misma ha promovido.

De nuevo, síntesis vaga o síntesis *a posteriori* aparecen sobre el fondo de un *a priori*. Pero si el concepto *a priori* no remitiera a una esencia concreta y accesible a una intuición, si el *a priori* no

26. *Ibid.*, cap. IV, § 21, p. 60 <versión fr.: p. 65 [versión cast.: p. 75]>.
27. *Ibid.*
28. *Ibid.*, p. 61 <versión fr.: p. 65-66 [versión cast.: 75]>.
29. *Ibid.*, nota del autor.
30. Husserl opone aquí el rigor o la exactitud de las reglas lógicas puras al carácter «vago» de las leyes empíricas. Más tarde, opondrá el «rigor» de las descripciones eidéticas a la «exactitud» de los conceptos en las ciencias empíricas tales como la psicología. Cf. *Philosophie als strenge Wissenschaft*, *Logos*, I, 1911, p. 289-341 <versión fr.: *op. cit.* [versión cast.: *op. cit.*]>.

fuera dado a cierta «experiencia», si la síntesis *a priori* no estuviera construida por un juicio formal, entonces el procedimiento según el cual Husserl opone la «exactitud» (*Exactheit*) a lo «vago» se parecería de nuevo a la crítica kantiana[31]. Y, de hecho, los puntos de partida son similares. Así como Kant empieza refutando a Hume, también Husserl empieza despidiendo el psicologismo como empirismo[32]. Y ello por tres motivos esenciales.

Los tres motivos empiristas

«Primero, sobre fundamentos teóricos vagos, solo se pueden edificar reglas vagas»[33]. Se suelen confundir las leyes lógicas con vagas nociones empíricas. Ahora bien, en el sentido estricto del término, «las leyes lógicas que se han reconocido como constituyentes (*ausmachen*) de los fundamentos del núcleo (*Kern*) propio de toda lógica, a saber, los principios lógicos, las leyes de la silogística, las leyes que rigen la multiplicidad de los razonamientos habituales, como el principio de identidad, el principio de Bernoulli (*n* respecto a *n* + 1), el principio de probabilidad, etc., son de una exactitud absoluta»[34]... «Son manifiestamente leyes verdaderas y no reglas puramente empíricas, es decir, aproximativas»[35]. La lógica pura no puede producirse mediante una pura y simple génesis empírica.

Hay que distinguir entonces –este es el segundo motivo– entre las leyes lógicas y las leyes de la naturaleza. «Ninguna ley de la naturaleza es *a priori*, es decir, puramente inteligible (cognoscible solo por la inteligencia, *einsichtig erkennbar*). La única vía para fundamentar y validar tal ley es la inducción a partir de hechos subyugados de la experiencia [...] de modo que no es en la inducción, sino en la evidencia apodíctica donde se encuentran fundamento y

31. Sobre las diferencias generales entre Kant y Husserl, cf. G. Berger, *Le cogito dans la philosophie de Husserl*, cap. IV, 132-133, y sobre todo Fink, que pone de relieve claramente la diferencia esencial en la *positio quaestionis*. Cf. «Die phänomenologische Philosophie E. Husserls in der gegenwärtigen Kritik», in *Kantstudien*, 38, 3/4, 1933, p. 336ss.
32. *LU*, t. I, cap. IV, § 21, p. 60 <versión fr.: p. 65 [versión cast.: p. 75] >.
33. *Ibid.*, p. 61 <versión fr.: p. 66 [versión cast.: p. 75]>.
34. *Ibid.*, p. 61-62 <versión fr.: p. 66 [versión cast.: p. 76]>.
35. *Ibid.*, p. 62 <versión fr.: p. 66 [versión cast.: p. 76]>.

validación»[36]. Así, la ley de gravitación fruto de «inducción y de verificación»[37] está desprovista actualmente de valor universal. No prueba haciendo intervenir otros factores: ahora bien, esos factores son de número infinito; «sabemos *a priori* que un número infinito de leyes puede y debe cumplir el mismo (papel) que la ley newtoniana de la gravitación...»[38].

Sin embargo, sería «insensato» querer «excluir» la imprecisión de las «observaciones» naturales. Esa imprecisión resulta esencial para las ciencias de hechos, pero no lo es de ninguna manera en lógica. «Lo que es ahí una posibilidad legítima se transforma aquí en absurdidad manifiesta»[39]. La lógica nos da acceso no a la pura y simple verosimilitud, sino a la verdad de las leyes. «Lo que la fundación psicológica de la lógica exige como una consecuencia es absurdo; la fundación misma es, por consiguiente, absurda»[40]. Contra la verdad misma que captamos a través de la inteligencia no puede alzarse ni la más poderosa argumentación psicologista. Los hechos y los accidentes psicológicos (*Umstände*) tan solo pueden producir generalidades empíricas. «La psicología no ofrece nada más...». «No puede ofrecer las leyes de una evidencia apodíctica y, en consecuencia, 'ultra-empírica' (*überempirisch*), y absolutamente exactas que constituyen el núcleo de toda lógica»[41].

Y la cuestión es todavía más grave y más profunda. Suponiendo que haya una génesis de las esencias lógicas rigurosas a partir de la vida psíquica, ¿no deberíamos recurrir a otra génesis para distinguir entonces, dentro de un mismo sujeto, entre la vida psíquica y la actividad lógica? Si consideramos un único y mismo tipo de génesis, ya no podrá discernirse un acto lógico sobre el fondo de la vida psíquica ni, sobre todo, un «contenido» lógico de un «acto» lógico[42]. Si, inversamente, hay dos génesis, entonces una tendrá que preceder a la otra de alguna manera para salvar la unidad del sujeto y, de esta forma, volvemos al mismo pro-

36. *Ibid.*, p. 62 <versión fr.: p. 67 [versión cast.: p. 76]>.
37. *Ibid.*, p. 63 <versión fr.: p. 68 [versión cast.: p. 76-77]>.
38. *Ibid.*, p. 63 <versión fr.: p. 68 [versión cast.: p. 77]>.
39. *Ibid.*
40. *Ibid.*
41. *Ibid.*, p. 64 <versión fr.: p. 69 [versión cast.: p. 77]>.
42. *Ibid.*, p. 66 <versión fr.: p. 71 [versión cast.: p. 78]>.

blema[43]: ¿cómo puede la unidad de la génesis conciliarse con la especificidad *a priori* de las esencias? «¿Dónde están –pregunta Husserl– los análisis genéticos que nos autorizan a elucidar los fenómenos de pensamiento a partir de dos clases de leyes naturales, de las cuales unas determinan exclusivamente el proceso de las causaciones que producen el pensamiento lógico, y otras, para el pensamiento a-lógico, también serían codeterminantes (*mitbestimmend*)?»[44]. Husserl se muestra preocupado por conservar el sentido de una génesis psicológica y el valor objetivo de las esencias lógicas sin alterar la unidad del sujeto. Pero ¿lo logra?

Parece que, en el primer tomo de las *Investigaciones lógicas*, solo lo logra recurriendo a un formalismo logicista que en principio ya rechaza, pero que, de hecho, solo rechazará más tarde. ¿Cuál puede ser, en efecto, la unidad de un sujeto no psicológico? Si los acontecimientos psíquicos como tales, si la totalidad de la vida psíquica pura y simple son incapaces de producir síntesis lógicas objetivas, nos vemos entonces obligados a recurrir, por una parte, a una forma lógica preconstituida, que escapa a toda génesis y, por tanto, a una lógica formal; y, por otra parte, recurrir correlativamente a un «Yo» puro, potencia formal de objetividad, independiente también respecto a toda producción histórica. Recaemos así en un kantismo; la lógica y el «Yo» formales ya constituidos al margen del tiempo se consideran como originarios: es el psicologismo trascendental. Así, queriendo liberarse de toda génesis efectiva, topamos con el constructivismo menos aceptable. Los «análisis genéticos» que Husserl pide irónicamente a los psicologistas para que describan la aparición de la unidad de la vida psíquica y de la vida lógica, o el paso de la una a la otra son, según afirma, imposibles; y ello precisamente porque no hay génesis «real» de la lógica a partir de lo psíquico, de la esencia a

43. Por ello, cuando Husserl más tarde distinga radicalmente la génesis empírica y la génesis trascendental del «ego», subrayará que no hay diferencia de «contenido» entre el «Yo» trascendental y el «Yo» empírico. Trascendental y empírico serán «momentos» diferentes de la constitución, siendo el primero absolutamente «originario» y el segundo «ya siempre constituido» (*immer schon konstituiert*, expresión que hallaremos en todos los análisis ulteriores de Husserl, sobre todo en los manuscritos; expresión que parece reproducirse indefinidamente y marca el momento en que la regresión hacia un momento más originario debe salvar un nuevo obstáculo). Se entiende así por qué toda constitución trascendental aparecerá más tarde como «genética».
44. *Ibid.*, p. 66 <versión fr.: p. 71 [versión cast.: p. 78]>.

partir del hecho, de la idea a partir de lo real, etc. Considerando todavía una antítesis entre lo real y lo formal, lo natural y lo lógico, etc., toda génesis parece alterar el sentido o la realidad de uno y de otro. Esto ocurre porque el debate se establece todavía con objetos constituidos: las esencias lógicas son «canonizadas»[45] en un sistema de leyes y de principios; los hechos psíquicos son acontecimientos ya investidos en un sentido, clasificados, orientados, identificados. De esta manera, entre esencias y hechos no parece posible ninguna mediación genética. Análisis constitutivos situados más acá de los hechos o de las esencias constituidas no le permiten todavía a Husserl esclarecer convenientemente sus relaciones originarias. Todavía no se ha extraído la posibilidad de una constitución trascendental en un ámbito fenomenológico «neutro» y «originario» respecto a la lógica y al psicologismo. El retorno a la subjetividad, que se esbozará en el segundo tomo de las *Investigaciones lógicas*, será la respuesta a esta dificultad. Esta subjetividad constituyente ya no será una subjetividad psicológica o lógica, sino trascendental[46]. A este nivel reaparecerá el problema de los «análisis genéticos», rechazados aquí por Husserl, y resurgirán los obstáculos. Lo formal y lo real antes de una elucidación fenomenológica son a la vez irreductibles el uno al otro –y de ahí la imposibilidad de toda génesis–, así como semejantes el uno al otro porque ambos están más acá o más allá del tiempo vivido de una constitución originaria. Ambos son segundos y derivados. De igual manera que la lógica formal supone una lógica trascendental, la subjetividad psicológica implica un «ego» trascendental. En cierto sentido, el logicismo del primer tomo de las *Investigaciones lógicas* ha superado definitivamente el psicologismo de la *Filoso-*

45. Expresión que Husserl no usa y con la que R. P. van Breda quiere sustituir el término, demasiado frecuente, de «constituido» o «fundado» («Note sur réduction et authenticité d'après Husserl», in *Phénoménologie-Existence*, *Recueil d'études*, Armand Colin, Paris 1953; reed. por Vrin, Paris 1985, 7). Aceptable en algunos casos, el uso sistemático de esta expresión no es afortunado. Comentando a Husserl, se pierde en rigor lo que se gana en elegancia y variedad de estilo. A medida que su pensamiento progresaba, el estilo de Husserl se volvía más algebraico. Además, no sacrificaba ningún detalle de descripción o de demostración a la ligereza de la escritura.

46. Ello hizo creer a los logicistas de esa época que, después de haber definido convenientemente la necesidad de un «realismo lógico», Husserl recaía en un idealismo subjetivista. Sobre este error de interpretación, cf. el prólogo de W. Biemel a *Die Idee der Phänomenologie*, *op. cit.*

fía de la aritmética. Husserl ya no volverá atrás en este aspecto –al menos en intención. Pero, en la medida en que el *a priori* que le opone resulta en muchos aspectos formal y constituido, en la medida en que la intencionalidad tiene un carácter lógico y en que la intuición de esencias concretas todavía está ausente, el logicismo sigue siendo íntimamente solidario de un psicologismo. Ambos impiden la tematización de una auténtica génesis trascendental: uno porque se lo concede todo a la génesis empírica y el otro porque se lo niega todo. Uno considera la génesis como puro enriquecimiento, como síntesis creadora, síntesis *a posteriori* que inhibe la aparición de toda esencia necesaria; el otro considera la génesis como un accidente histórico-empírico que no solo no produce la significación lógica, sino que solo es accesible mediante una objetividad lógica anterior.

Esta dificultad anima secretamente toda la crítica del psicologismo. Presentando el tercer motivo empirista del psicologismo, Husserl escribe: «Las leyes empíricas no son simples leyes sobre los hechos, sino que también implican la existencia de los hechos»[47]. Por ello son «vagas». Las leyes exactas en su formulación normal tienen evidentemente el carácter de leyes puras, no contienen en ellas ningún contenido existencial[48]. La exactitud es, pues, formal. Ahora bien, se desconoce cómo esta exactitud, considerada en su aspecto objetivo, puede ser correlativa de un acto subjetivo, y también cómo el «Yo» formal al que debemos recurrir puede tener acceso a la existencia del objeto. La imposibilidad es la misma en ambos casos. La forma *a priori* no puede recibir determinación empírica necesaria. Su acuerdo con la intuición sensible también tiene que estar determinado *a priori*. Así tan solo se está aplazando el problema. Solo la intencionalidad, que puede ser a la vez intuición sensible e intuición categorial, puede esclarecer esta determinación *a priori*. Pero la intencionalidad, precisamente, todavía

47. *LU*, t. I, cap. IV, § 23, p. 71 <versión fr.: p. 77 [versión cast.: p. 82]>.

48. *Ibid.* Es la primera aproximación a ese «*eidos*» puro que, más tarde, será experimentado mediante una «variación imaginaria» del «contenido existencial», el cual solo tiene un papel ejemplar y «ficticio». Este «*eidos*» vaciado de todo contenido real no será, por ello, una idea en sí, separada de la facticidad. Inseparable del hecho del que es esencia, ese *eidos* es, en cuanto tal, accesible a una «intuición». Dado que la doctrina de la intuición de esencias todavía no ha sido elaborada en las *Investigaciones lógicas*, I, las significaciones son entonces conceptos formales.

queda disimulada. Por tanto, la relación genética o sintética[49] que liga la forma a un eventual contenido todavía es formal. La clásica regresión al infinito parece inevitable. ¿Cómo puede Husserl evitarlo? Recurriendo a una intencionalidad confusa que se sigue asemejando a la «objetivación» criticista.

La réplica logicista del «algo» en general. El «fundamentum in re»

«Todas las leyes de las ciencias exactas son leyes verdaderamente auténticas sobre los hechos, pero desde el punto de vista de la teoría del conocimiento siguen siendo ficciones idealizadoras, aunque ficciones *cum fundamento in re*»[50]. «... los sistemas (como, por ejemplo, la Mecánica teórica, la Acústica teórica, la Óptica teórica, la Astronomía teórica, etc.) solo pueden valer como posibilidades ideales *cum fundamento in re*»[51]. Este *fundamentum in re* es extraño. ¿Cuál es el origen de la determinación «real» y del fundamento «real» de posibilidades ideales que no han sido inducidas o producidas por abstracción a partir de hechos empíricos? ¿Cómo es determinada *a priori* la pureza *a priori* de estas formas? ¿Por qué la Mecánica teórica es teoría *de* la Mecánica, la Astronomía teórica teoría *de* la Astronomía? Sin recurrir a una intuición de esencias, ninguna respuesta parece clara. Por tanto, el *cum fundamento in re* es el sustituto de una mención intencional concreta de las esencias. Desempeña, *mutatis mutandis*, el papel que desempeñaba «el objeto en general» en la *Filosofía de la aritmética*. Es una especie

49. Debemos una aclaración a propósito de la asimilación constante, en nuestras reflexiones, de la «síntesis» y la «génesis». Su identidad no es inmediata. Con esto se pone de manifiesto toda la diferencia entre un kantismo y un husserlianismo. Para Kant, la génesis que se caracterizaría a la vez por su temporalidad y su creatividad solo puede ser empírica, solo puede asimilarse a una síntesis *a posteriori* y depender de un juicio correspondiente. La síntesis *a priori* excluye toda génesis. No es empírica, no requiere necesariamente ninguna intuición sensible y se desarrolla según una temporalidad «ideal». En Husserl, al contrario, toda síntesis *a priori* está fundamentada en una intuición concreta en la que el ser «se da en persona», de modo que es una síntesis temporal y enriquecedora. Se confunde con una génesis. Y lo que es cierto de la síntesis *a priori* lo es tanto más de la síntesis *a posteriori*. Pero solo la génesis *a priori* plantea un verdadero problema trascendental.

50. El subrayado es nuestro: *LU*, t. I, cap. IV, p. 72 <versión fr.: p. 78 [versión cast.: p. 82]>.

51. *Ibid.*, p. 72-73 <versión fr.: p. 78 [versión cast.: p. 83]>.

de categoría *a priori* de la objetividad en general. Interviene súbitamente para salvar al pensamiento de un subjetivismo psicológico que confundiría su insuficiencia con la de un logicismo idealista. Uno estaría privado de toda «objetividad», el otro lo estaría de todo fundamento «real». Si las teorías son «puras», si no están construidas por abstracción y generalización, ¿cuál es la «síntesis *a priori*» que las hace corresponder con la experiencia natural, con los hechos de los que ellas son esencias? Ni las teorías, ni la síntesis que las remite a la experiencia deben ser en su origen actividades empíricas, actos psicológicos de abstracción y de subsunción; sin una intuición concreta de las esencias –que son, en cuanto tales, síntesis *a priori* y plantearán más tarde un problema análogo–, las «ficciones» ideales siempre corren el riesgo de ser las creaciones de una génesis empírica. Se comprende entonces que puedan dar cuenta de la experiencia que las ha engendrado; la síntesis que las liga a su contenido fáctico también es *a priori*, ya que las idealizaciones son «ficciones» que no se distinguen, en cuanto tales, de un contenido empírico[52]. Pero las idealidades no son entonces ni puras ni rigurosas. Seguimos así prisioneros de las mismas aporías. En la hipótesis inversa, las ficciones ideales también pueden ser conceptos *a priori*; puros y rigurosos, son anteriores a toda construcción empírica. Pero, por ello mismo, son abstractos *a priori*; posibilidades ideales, intemporales y metaempíricas, ¿por qué síntesis y en qué momento podrán determinar una realidad empírica? ¿Cuál será el fundamento de esta síntesis? ¿Es una síntesis ideal o una síntesis real? Al estar la idealidad –como la realidad– ya constituida, nuestro logicismo podrá identificarse con un psicologismo, su contrario aparentemente irreductible. En ambos casos, examinando el sentido *a priori* de la génesis o la génesis *a posteriori* del sentido, nos topamos con un dilema. Los tres motivos por los cuales el psicologismo parecía confundirse con un empirismo son tres motivos por los cuales el logicismo tiene que confundirse con un empirismo, so pena de no tener ningún sentido. Sigue presente aquí una irreductible ambigüedad, aunque disimulada a lo largo de la vigorosa polémica de Husserl contra el psicologismo.

52. Las ficciones pueden ser construcciones, fabricaciones (*fingere*) conceptuales o imaginativas del espíritu. Tendrían un sentido empírico-técnico.

Psicologismo - formalismo - finalismo

Analizando la interpretación psicologista de los principios fundamentales de la lógica[53], Husserl muestra que tal interpretación es incapaz de dar cuenta de la objetividad asignada a tales principios. Se queda en proposiciones vagas y no apodícticas. Tal es el caso de Mill[54]: el principio de contradicción, generalización fácil y primitiva de la experiencia, «encuentra su fundamento en el hecho de que la creencia y la no-creencia son dos estados del pensamiento que se excluyen el uno al otro». Husserl no duda en denunciar la aberración psicologista que ha conducido a «una mente penetrante, pero que parece abandonada por los Dioses»[55] hasta semejante proposición. La imposible coexistencia (*Nichtzusammenwahrsein*) de dos verdades viene sustituida –concluye Husserl– por la incompatibilidad real (*real*) de los actos de juicio (*Urteilsakte*)[56]. Así pues, el principio de contradicción no puede ser el producto de un acto o de una multiplicidad de actos reales de la subjetividad; no es creado por una inducción empírica. ¿Es *a priori*? Pero este *a priori* objetivo no debe ser formal. Husserl mismo lo rechaza[57]. Evocando los esfuerzos de Lange[58] por fundar una lógica formal original a la manera de los psicologistas, Husserl asemeja tales esfuerzos al proyecto kantiano. En última instancia, los «fundamentos de nuestra organización intelectual» a los que Lange recurre se reducen a las «facultades del alma» (*Seelenvermögen*) como fuente de conocimiento en el sistema kantiano. «La psicología trascendental también es precisamente una psicología»[59]. Todas estas tesis, en definitiva, acaban coincidiendo. La psicología de Hume o de Mill, el relativismo antropológico de Sigwart[60] y sobre todo de Bergmann[61] alteran el sentido de la verdad tanto como el formalismo de Kant o de Lange.

53. *LU*, t. I, cap. V, § 25-29.
54. Citado por Husserl, *ibid.*, p. 79 <versión fr.: p. 85 [versión cast.: p. 87]>.
55. *Ibid.* <versión fr.: p. 86 [versión cast.: p. 88]>.
56. *Ibid.*, p. 81 <versión fr.: p. 87 [versión cast.: p. 88-89]>.
57. *Ibid.*, p. 93 <versión fr.: p. 100-101 [versión cast.: p. 97]>.
58. *Logische Studien, ein Beitrag zur Neubegründung der Formalen Logik und Erkenntnistheorie*, 1877, p. 130, citado por Husserl.
59. *Ibid.*, p. 93 <versión fr.: p. 101, n. 2 [versión cast.: p. 97, n. 11]>.
60. *Ibid.*, p. 99 <versión fr.: p. 105ss [versión cast.: p. 100ss]>.
61. *Ibid.*, p. 97 <versión fr.: p. 105 [versión cast.: p. 100]>.

Ahora bien, parece que Husserl los vuelve a refutar solo por una oscilación. Todos los psicologismos, afirma, conducen al escepticismo porque no se pueden derivar a partir de la experiencia las «condiciones ideales de posibilidad de una teoría en general»[62]. Pero el estatuto de estas condiciones ideales que no deben ser ni formales ni empíricas aún no está a punto. Las condiciones ideales que no están fundadas ni en una génesis psicológica ni en un formalismo o un psicologismo trascendental implican una constitución de un tipo original que todavía está ausente. La tesis de Husserl es crítica. Los prejuicios del psicologismo se denuncian y disipan[63] sin que se aporte ningún esclarecimiento sobre el origen y la situación concreta de las posibilidades *a priori*. Como en un kantismo, los *a priori* parecen escapar a toda constitución. Más tarde, Husserl se interesará precisamente por la constitución concreta y trascendental de estos *a priori*. En esa época, empero, toda idea de constitución subjetiva parece enturbiada a sus ojos de genetismo empirista. Antes de proponer una definición de la lógica pura, descarta el psicologismo de Cornelius[64] y la concepción teleológica de la *Denkökonomik* de Mach y Avenarius[65] que quieren dar cuenta de los principios y las leyes de la ciencia mediante el principio de la mínima acción o de la economía del pensamiento. La ciencia sería una adaptación pragmática del hombre a su medio. Las idealidades serían signos, las leyes serían generalizaciones económicas y fecundas a partir de la diversidad empírica. Husserl no rechaza del todo este finalismo, que no está desprovisto de cierto valor explicativo y puede iluminar, sin duda, los procedimientos técnicos y los métodos científicos[66]. Pero en ningún caso tal «interpretación» es válida para las leyes de la lógica pura. «La cuestión no consiste en saber cómo se produce la experiencia (*entsteht*), sea ingenua o científica, sino qué contenido ha de tener para ser una experiencia

62. *Ibid.*, p. 110 <versión fr.: p. 119 [versión cast.: p. 109]>.
63. *Ibid.*, p. 154ss <versión fr.: p. 167ss [versión cast.: p. 138ss]>.
64. *Ibid.*, p. 192 <versión fr.: p. 208 [versión cast.: p. 165]>.
65. *Ibid.*, p. 193-197 <versión fr.: p. 209-213 [versión cast.: p. 166-168]>.
66. Husserl siempre reconoció el valor de las ciencias antropológicas en sus actividades específicas. Lo que les niega, simplemente, es la originariedad. Será preocupante verlo, casi cuarenta años más tarde, con afirmaciones radicalmente diferentes que mezclan las explicaciones empiristas más sospechosas y las más cercanas al pragmatismo aquí evocado con el motivo trascendental más riguroso. Volveremos a ello más adelante.

objetivamente válida»[67]. La génesis de la que Husserl habla nunca se confundirá con una producción y un devenir reales (*real*). Pero, de momento, queda inhibida la tematización de *toda* génesis. Todo empirismo queda abandonado y, *avant la lettre*, puesto entre paréntesis. «El problema consiste en saber cuáles son los elementos y principios ideales que fundan tal valor objetivo del conocimiento real (y más generalmente de todo conocimiento en general) y cómo hay que entender propiamente esa operación (*Leistung*). En otros términos, no nos interesamos por el *devenir* (*Werden*) y por la transformación (*Veränderung*)[68] de nuestra representación del mundo (*Weltvorstellung*), sino por el derecho (*Recht*) objetivo en virtud del cual una representación del mundo ofrecida por la ciencia se opone a otra, en virtud del cual afirma su mundo como objetivamente verdadero. La psicología explica claramente cómo se forman las representaciones del mundo; la ciencia del mundo (*Weltwissenschaft*) (en cuanto conjunto de diferentes ciencias de lo real) dará un conocimiento claro de lo que el mundo es *realiter*, en cuanto verdadero y efectivamente real; pero la teoría del conocimiento comprenderá claramente desde el punto de vista de la idealidad objetiva lo que constituye la posibilidad de un conocimiento claro de lo real y la posibilidad de una ciencia y de un conocimiento en general»[69].

El devenir de la lógica. Prefiguración de una teleología

Hay una doble resonancia en esa afirmación*. Por una parte, supone una actitud crítica y la preocupación por extraer los límites y las condiciones de posibilidad *a priori* de todo conocimiento objetivo anteriormente a toda determinación empírica. En este sentido, Husserl reconoce el parentesco entre su propósito y el de Kant. Como él mismo afirma, se siente «más cerca de la concepción kantiana de la lógica»[70] que de la concepción de Mill o de Sigwart. Pero Husserl le reprocha a Kant que haya concebido una lógica pura, desde un punto de vista que no es ajeno al de Aristóteles y los Escolásticos, como un conjunto de formas inmóviles y definitivamente constituidas[71]. Husserl insiste aquí en lo que le separa, nuevamente, de Kant. La lógica es una posibilidad pura infinita[72]. Su devenir no puede estar determinado y delimitado previamente so pena de identificar las leyes lógicas con realidades constituidas en un tiempo y en un espacio. Esta idea de un horizonte infinito de la lógica, que prefigura la idea teleológica de una «tarea infinita de la filosofía» –idea que aparecerá treinta años más tarde–, es la primera aparición de un infinito (siempre sinónimo de indefinido) en la filosofía de Husserl. Siempre aparecerá de una manera un tanto misteriosa para aplazar una dificultad y superar una aporía[73]. En este caso, tal idea le permite a Husserl escapar de un formalismo escolástico o kantiano manteniendo, al mismo tiempo, la cuestión «crítica» de Kant. Pero tenemos derecho a preguntarnos aquí dónde y cómo Husserl, negándose a considerar una génesis y una historia de las idealidades, puede situar la fuente constituyente de una lógica que no acaba nunca. Que, invocando desde una perspectiva escolástica o kantiana un sistema formal cerrado, riguroso y constituido para la eternidad, uno se sienta autorizado a poner entre paréntesis toda

67. *LU*, *ibid.*, p. 205-206 <versión fr.: p. 223 [versión cast.: p. 174]>.
68. El subrayado es nuestro.
69. *Ibid.*, p. 206 <versión fr.: 223-224 [versión cast.: p. 174]>.
* Derrida se refiere a la cita que cierra la sección anterior [N. del T.].
70. *LU*, t. I, p. 215 <versión fr.: p. 233 [versión cast.: 181]>.

71. *Ibid.*
72. La idea de lógica infinita anuncia aquí la idea de lógica trascendental. Husserl las presentará más tarde (*Lógica formal y lógica trascendental*) como esencialmente solidarias.
73. Resulta extraño que la crítica omita en general el papel absolutamente esencial de la idea de infinito en Husserl. Su papel es tanto más interesante e importante en la medida en que siempre juega, si se me permite decirlo así, en sordina. La idea de infinito siempre viene, en el último momento, a aplanar o engullir la dificultad. Ahora bien, como tendremos ocasión de ver más adelante, el estatuto fenomenológico o trascendental de esta «idea» es, si no inconcebible, al menos absolutamente excepcional. Parece entonces que, viniendo a salvar la fenomenología, acabaría de golpe convirtiendo todo su sentido. Hasta donde sabemos, los únicos autores que señalan la importancia del infinito en Husserl son: 1) G. Gurvitch (*Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, Paris 1930, 60), quien insiste justamente en el carácter negativo del infinito husserliano y lamenta la ausencia de un Infinito absoluto y actual de sesgo clásico. Sin duda, el infinito en Husserl es ante todo inacabamiento esencial y, en este sentido, negatividad definitiva. Pero no debe ignorarse la idea de una «tarea» que es, según Husserl, absolutamente inseparable de la idea de infinito. Hay una positividad axiológica y teleológica de la idea de infinito en Husserl. Veremos hasta qué punto resulta incómoda y un tanto artificial la situación de esta «ética» en el pensamiento de Husserl; 2) P. Ricœur («Husserl et le sens de l'histoire»: Revue de Métaphysique et de Morale 54 (1949) 282 [reeditado en *À l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris 1986, 19-55]) pone de relieve el papel de mediación entre la conciencia y la historia que Husserl asigna a las Ideas «en sentido kantiano». Pero la idea, muy interesante, de esta mediación viene tratada solamente por preterición.

génesis histórica, es algo contestable en principio, pero coherente. Si, al contrario, la lógica es una posibilidad pura, abierta al infinito, parece que uno tiene que conceder existencia y crédito a un devenir concreto de la lógica. Como este devenir no es empírico, ¿cuál es entonces su estatuto[74]? Husserl no lo define todavía, de modo que resulta imposible decir si supera efectivamente la alternativa entre un formalismo y un psicologismo que acaban coincidiendo. Dado que el ámbito neutro de la fenomenología no está abierto, todavía no se ve a qué temporalidad constituyente está apelando Husserl, entre la idealidad del tiempo tal y como la concibe Kant y la temporalidad «real» de los psicologistas, entre estos dos rostros de un único y mismo tiempo «constituido». Husserl acusa a los teóricos de la *Denkökonomik* de utilizar un *hysteron proteron*[75]; pero ¿acaso no está realizando él mismo una doble petición de principio cuando critica la génesis real de los psicologistas en nombre de posibilidades formales *a priori* y cuando rechaza una lógica formal constituida en nombre de un devenir de la lógica? Ahora bien, tal petición de principio no es el sofisma de un discurso o el defecto de una retórica; tampoco es una aberración metódica o una confusión lógica. Lo que sucede simplemente es que el tema fenomenológico –que, al final de la vida de Husserl, se confundía de algún modo con el tema teleológico– aquí está todavía disimulado. Es el único motivo que habría podido dar, al nivel de las *Investigaciones lógicas I*, una unidad a la idea husserliana de la lógica.

La idea de la lógica pura. El retorno necesario a una «vivencia neutra»

Cuando Husserl intenta una definición positiva de la idea de una lógica pura[76], siempre se anuncia, a través de la misma ambigüedad, el tema fenomenológico que tomará primero la forma de un retorno a la subjetividad constituyente. La pureza de la que

74. A pesar de una tematización cada vez más importante de este devenir, Husserl nunca conseguirá otorgarle su verdadero sentido. Esto es lo que, de hecho, querríamos mostrar en el presente trabajo.

75. *LU*, t. I, p. 206 <versión fr.: p. 224 [versión cast.: p. 175, se trata del título del § 56]>.

76. *Ibid.*, § 62-72, p. 228-254 <versión fr.: p. 247-279 [versión cast.: 191-209]>.

habla Husserl es ora pureza formal, ora pureza concreta, ora conceptual, ora esencial. De la una, puede afirmarse que escapa a toda génesis empírica, pero Husserl no parece quedarse satisfecho con ello. De la otra, resulta imposible decir nada definitivo antes de haber puesto de manifiesto una temporalidad «neutra» en la que el devenir de las esencias no mermará su «rigor». Husserl retoma la idea de unidad teórica de la Ciencia[77]: «no se trata del fundamento de una verdad de 'hecho', sino de una verdad general... El fundamento de las leyes generales conduce necesariamente y con toda evidencia a leyes que, según su esencia misma (es decir, 'en sí' y no de una manera simplemente subjetiva o antropológica), no necesitan ningún otro fundamento (*nicht mehr begründbare Gesetze*). Son leyes fundamentales (*Grundgesetze*)»[78]. Para definir esas «leyes fundamentales» al margen de todo proceso genético real, es necesario que su generalidad no sea construida. Una intuición concreta y no psicológica tiene que determinarlas como leyes de uno u otro ámbito ontológico[79]. No deben ser originariamente conceptuales, sino solo conceptos *fundados* en esencias accesibles a una experiencia que todavía no se vislumbra. Si es concreta, la pureza de las leyes fundamentales que constituye la unidad de la teoría debe escapar definitivamente de la abstracción formal del logicismo y de la facticidad empírica del psicologismo. Husserl solo evoca lejanamente esa superación. La «tarea» (*Die Aufgabe*) que traza así para la lógica pura –a saber, la fijación de las categorías de la significación, de las categorías objetivas puras y de sus «complicaciones» en las leyes, la determinación de las leyes y de las teorías que están fundamentadas en esas categorías, la teoría de las formas posibles de teorías o la teoría de la multiplicidad pura– nos invita implícitamente, si queremos evitar los peligros denunciados, a abandonar el plano de la filosofía clásica. Limitándonos a la mera psicología y a la mera lógica, no podíamos saber si los conceptos puros se creaban por una génesis real o si la génesis real suponía, para ser comprendida y para organizarse en experiencia objetiva, formas lógicas puras *a priori*. No podía escogerse entre una génesis del sentido y un sentido de la génesis.

77. *Ibid.*, p. 228-233 <p. 247-253 [versión cast.: 191-195]>.

78. *Ibid.*, p. 232 <versión fr.: p. 252 [versión cast.: 194]>.

79. *Ibid.*, p. 233 <versión fr. 252-253 [versión cast.: 195]>.

Así pues, la investigación está orientada hacia la elucidación de esas posibilidades puras que deben ser posibilidades *de* la experiencia. Para ello, tales posibilidades deben ser constituidas *por* el sujeto al que *aparecen* en su objetividad. Deben ser producidas *en* un devenir concreto que se aparece a sí mismo y *ser a priori* el sentido de ese devenir. Este será propiamente el tema de la fenomenología. La autonomía radical y la objetividad absoluta de las significaciones lógicas pierden toda validez si no tienen como correlato esencial y originario el acto de un sujeto que, aun no siendo «empírico» (en el sentido clásico del término), no es por ello menos concreto. En tal caso no permiten determinar ámbitos de investigación, ni autorizar la deducción y la inducción. Ya no se «corresponden» con la experiencia. El enriquecimiento lógico y científico es imposible; resulta así empírico y «vago». Por tanto, solo se puede escapar a la rigidez de un logicismo escolástico describiendo una génesis de las significaciones que no se limite a conciliar, sino que implique la una en el otro, riqueza y rigor. Hasta aquí, solo se trataba de un dilema. Había que escoger entre el devenir y las esencias. El devenir conducía a una temporalidad empírica y fáctica: esto era el psicologismo. Y lo que suponía una idealidad y una «vanidad» del tiempo era el logicismo. En ambos casos, faltaba captar el origen y el devenir de la lógica, en una palabra, su génesis. Se trataba solo con productos inertes y opacos. Y nos veíamos confinados así a un mundo de mediaciones, de conceptos derivados, de significaciones secundarias y construidas. El dilema era, sobre todo, confusión. Husserl no intentará zanjar el dilema, sino elucidar la confusión. Asimilando y asumiendo el propósito más legítimo y más fundado del psicologismo y del logicismo, Husserl proyecta poner de manifiesto un ámbito de constitución neutro y absolutamente originario en el que lógica y psicología, engendradas y fundadas, resuelvan su oposición. ¿Desaparecería así el grave problema de la génesis, que parecía hasta entonces insuperable? ¿No nos encontraremos de nuevo, al nivel de la constitución primordial, la misma e irreductible paradoja?

SEGUNDA PARTE

LA «NEUTRALIZACIÓN» DE LA GÉNESIS

1

TEMPORALIDAD NOEMÁTICA Y TEMPORALIDAD GENÉTICA

El acceso a la fenomenología, la «vivencia» neutra

A pesar del retorno a la vivencia y a la subjetividad constituyente y temporal, parece que la diferencia que separa los dos tomos de las *Investigaciones lógicas*[1] es menos importante de lo que se ha dicho. Con el segundo tomo de las *Investigaciones lógicas*, alcanzamos sin duda el nivel propiamente fenomenológico. Están presentes los grandes temas de la fenomenología –intencionalidad trascendental, distinción entre nóesis y nóema, intuición de esencias, reducción eidética. Pero todos los problemas que se estudian a partir de ese momento hasta 1919-1920 siguen siendo, a pesar de la gran importancia que adquieren los análisis del tiempo, problemas de constitución «estática». Los temas de la fenomenología genética se le impondrán a Husserl solo después de esa fecha.

Pero la aparición de las investigaciones genéticas no fue una revolución en el pensamiento de Husserl. Su aparición fue preparada, reclamada por un largo período en el que el tema genético está «neutralizado», ausente de la descripción fenomenológica. De hecho, creemos que es precisamente la dificultad de esta «neutralización» lo que anima todo el movimiento del pensamiento husserliano de 1901 a 1919-1920.

Tal como hemos visto, la vivencia constituyente no debe ser en su temporalidad misma ni psicológica, ni lógica. Así, en la medida en que toda génesis sigue siendo considerada por Husserl como una causalidad psico-fisiológica que depende de una ciencia em-

1. *Logische Untersuchungen*, t. II, 1901.

pírica, solo se alcanzará paradójicamente el corazón mismo de la temporalidad fenomenológica por una «reducción» de la génesis. En este sentido, el primer tomo de las *Investigaciones lógicas*, que significaba el rechazo del psicologismo y del historicismo, se verá prolongado hasta mucho más tarde[2]. La neutralización de la génesis se da entonces como la superación de la irreductible dialéctica entre psicologismo y logicismo. Pero ¿cómo pudo entonces retomarse esta neutralización, a su vez, en una nueva dialéctica? ¿Por qué el futuro retorno al punto de vista genético era ineluctable ya desde los primeros momentos de la fenomenología? ¿En qué sentido el rechazo o la neutralización de la génesis «mundana» implicaba el desvelamiento de una génesis trascendental que, *mutatis mutandis*, replanteará los mismos problemas? O dicho brevemente, ¿por qué la distinción radical entre génesis «mundana» y génesis trascendental, que se esboza de 1900 a 1920, resulta ya entonces difícil? Son estas las preguntas que intentaremos plantear.

Historia constituida y temporalidad constituyente

Husserl asimila la historia y la psicología. Ambas son ciencias de hechos que tratan acontecimientos constituidos. Sus límites se confunden. El rechazo del psicologismo es simultáneamente un rechazo del historicismo. La historia no puede juzgar una idea y, cuando lo hace, esa historia que evalúa (*wertende*) toma prestado subrepticiamente a la esfera ideal las conexiones necesarias que pretende extraer de los hechos[3]. ¿Cómo puede Husserl concebir al mismo tiempo una historia constituida, en su significación misma, por otra cosa que no es ella misma y una vivencia originariamente temporal tal y como viene analizada en las *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*[4]? ¿Cómo puede combinar la idea de una subjetividad concreta y originariamente temporal con la idea de una historia genética secundaria y constituida? ¿Cómo puede la génesis ser solamente «constituida» si la temporalidad es «constituyente»? La «esfera ideal» de la que una interpretación genética tiene que tomar prestadas sus significaciones, ¿es temporal o intemporal? Si es intemporal y originaria, la subjetividad ya no puede ser simultáneamente constituyente y temporal: si es temporal, es puramente histórica y psicológica; si es constituyente, debe entonces reducirse a la idealidad de un «Yo pienso» formal. Parece que Husserl quiera salvar esta doble esencia de la subjetividad más radical, subrayando más la originariedad trascendental en las *Investigaciones lógicas* y en *La filosofía como ciencia rigurosa*, así como el carácter temporal en las *Vorlesungen*. En estas últimas, la alternativa gana toda su acuidad: la investigación de la temporalidad originaria contradice constantemente el abandono de la historia genética.

2. Husserl siempre pretendió permanecer fiel al contenido y al sentido de las *Investigaciones lógicas*. Siempre intentará izarlas al más alto estadio de la fenomenología y trabajará hasta 1928 en su reedición.

3. Cf. *Die Philosophie als strenge Wissenschaft*, 325ss <versión fr.: p. 102ss [versión cast.: p. 62ss]>.

4. *<Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, 3 [*Lecciones para una fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, 26]>.

La reducción del tiempo objetivo

«... desde el momento en que intentamos dar razón de la conciencia del tiempo, establecer en su relación verdadera el tiempo objetivo y la conciencia subjetiva del tiempo, y hacer inteligible la manera en que una objetividad temporal, así como una objetividad individual en general, puede constituirse en la conciencia subjetiva del tiempo, intentando así someter a un análisis la conciencia puramente subjetiva del tiempo y el estatuto fenomenológico del tiempo vivido, nos topamos con las dificultades, las contradicciones y las intrincaciones más extrañas»[5]. Según un método ahora ya consagrado, Husserl realiza, antes de su investigación, una reducción y una «desconexión» (*Ausschaltung*) del tiempo objetivo, «la exclusión completa de toda admisión, suposición, convicción referente al tiempo objetivo, de toda presuposición respecto a la trascendencia de un existente (*aller transzendierenden Voraussetzungen von Existierendem*)»[6]... «Así como la cosa efectiva y el

5. *Vorlesungen*, introducción, p. 2 <citado por J. D. en la edición de Heidegger. En lo sucesivo, indicaremos la edición en la *Husserliana*, tomo X, marcando *Hua*. X, seguido de la página, así como la traducción francesa (cf. *supra* las referencias, «Prólogo», n. 5) indicando *Leçons* [indicaremos «versión fr.» (N. del T.)], seguido también de la página. De esta cita, *Hua*. X, p. 3; versión fr.: p. 3-4 [versión cast.: p. 25]>.

6. *Ibid.*, § 1, p. 3 <*Hua*. X, p. 4; versión fr.: p. 6 [versión cast.: 26]>.

mundo efectivo no son un dato fenomenológico, tampoco lo es entonces el tiempo del mundo (*die Weltzeit*), el tiempo real, el tiempo de la naturaleza, en el sentido en que se habla de ciencia de la naturaleza y de psicología como ciencia natural de lo psíquico»... «pero lo que aceptamos no es la existencia de un tiempo 'mundano', la existencia de una duración de las cosas, sino un tiempo que se manifiesta, una duración que se manifiesta como tal»[7]. Por tanto, lo que queda después de esta desconexión es una duración fenomenológica, la apercepción inmediata del tiempo que constituye el único comienzo posible y válido, la única certeza originaria de una reflexión sobre el tiempo. «Que la conciencia del desarrollo de un sonido, de una melodía que oigo actualmente presente 'un sucesivamente' (*ein Nacheinander*) es algo de tal evidencia que resulta absurda toda duda y toda denegación»[8]. Esta evidencia es puramente inmanente a la subjetividad. Antes de cualquier tesis de existencia, la evidencia absoluta del «sentido» fenomenológico parece posible y necesaria. No obstante, para que la subjetividad no sea puramente psicológica y cerrada en ella misma, para que no sea un producto constituido por una temporalidad más originaria, la intencionalidad tiene que ser respetada integralmente en esta inmanencia y, con ella, la constitución inmediata de objetividades temporales como el pasado, el futuro, etc. El pasado, por ejemplo, tal y como se constituye en una conciencia inmanente del tiempo, será una objetividad temporal que deberá distinguirse –ahí radica toda la dificultad– de la objetividad temporal «real» (*real*) excluida por la reducción. «Mediante el análisis fenomenológico, no podemos encontrar el menor rastro de tiempo objetivo. El 'campo temporal originario' no es un fragmento del tiempo objetivo, el 'ahora' vivido no es, considerado en sí mismo, un punto del tiempo objetivo, etc. Espacio objetivo, tiempo objetivo y, con ellos, el mundo objetivo de las cosas y de los acontecimientos efectivos son todos trascendencias»[9]. ¿Cómo puede ser accesible a una aprehensión puramente inmanente una conciencia intencional del

7. *Ibid.* <*Hua*. X, p. 4-5; versión fr.: p. 6-7 [versión cast.: 26]>.
8. *Ibid.* <*Hua*. X, p. 5; versión fr.: p. 7 [versión cast.: 26]>.
9. *Ibid.*, 4: «trascendencia» no tiene aquí evidentemente un sentido místico, como lo advierte Husserl un poco más adelante <*Hua*. X, p. 6; versión fr.: p. 9 [versión cast.: 27-28]>.

tiempo, produciéndose y apareciéndose dialécticamente por retención y protención, y por un juego de constituyente y constituido? Lo que ya está constituido *en* la conciencia interna del tiempo, ¿será dado en una evidencia fenomenológica absoluta y del mismo tipo que la que se ha evocado un instante antes? Esta evidencia temporal no es inmóvil. ¿No consiste su movimiento esencial en escaparse continuamente de sí misma hacia la objetividad que ella constituye, a partir de la objetividad que acaba de constituir? ¿Qué diferencia esencial hay entre la trascendencia de los momentos constituidos en el interior del flujo puro de la vivencia en relación con un «ahora» originario y la trascendencia de las objetividades «reales» del tiempo? «Las relaciones de orden que podemos encontrar en las vivencias en tanto que inmanencias auténticas no se dejan descubrir en el orden empírico y objetivo, y no se insertan en él»[10]. El orden empírico es el orden ya siempre constituido. Ahora bien, si se reconoce –como hará Husserl– que el «ahora» originario solo aparece por una síntesis pasiva del tiempo consigo mismo y por una retención inmediata del pasado; si se reconoce asimismo que el presente solo es constituyente porque, al surgir en su novedad radical de un pasado inmediatamente constituido, se arraiga en él y solamente se aparece como presente sobre el fondo de su continuidad pasiva con respecto al momento anterior, entonces tenemos derecho a plantear la siguiente pregunta: ¿qué discontinuidad radical hay entre ese pasado ya constituido y el tiempo objetivo que se me impone a mí, constituido sin ninguna intervención activa por parte mía? Husserl no planteará esta cuestión fundamental en las *Vorlesungen*. Y ello porque permanece ahí en una temporalidad noemática, cuyo sentido está *ya* constituido y es conocido[11]. El tiempo objetivo ya se conoce como tal y su significación, al ser ya «temática», puede estar situada y puesta entre paréntesis. Asimismo, el tiempo de la inmanencia vivida ya tiene un sentido *para mí*; está constituido por una temporalidad más profunda que todavía no aparece. De modo que la única diferencia esencial entre estas dos temporalidades constituidas en «nóemas»

10. *Ibid.*, § 1, p. 4-5 <*Hua*. X, p. 6; versión fr.: p. 10 [versión cast.: 28]>.
11. Tran Duc Thao pone de relieve esta cuestión en una larga y notable nota consagrada a la temporalidad en *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, 140 [versión cast.: § 14, p. 123].

es que una ya se me ha aparecido como «mía» y la otra, como objetiva. Aquí todavía permanecemos en un estadio superficial en el que el sujeto y el mundo ya están constituidos como tales. Su génesis está terminada. La insuficiencia de todos los análisis constitutivos pregenéticos ya es muy visible: se «excluye» un mundo y una objetividad constituida y, en lugar de hacer aparecer así un origen absolutamente constituyente, se mantienen todavía los productos constituidos. Incluso en nombre de esas significaciones secundarias se practica la reducción. La actitud que guía todos los análisis de la constitución «estática» es, por tanto, «ingenua» y en cierto grado participa del psicologismo y del historicismo, tal y como esa misma actitud los define y los rechaza.

El origen del tiempo

Husserl pretende distinguir efectivamente entre un origen psicológico y un origen fenomenológico del tiempo. El litigio entre «empirismo e innatismo» solo es posible a partir de una cuestión psicológica en la que «se examina el material originario de la sensación a partir del cual la intuición objetiva del espacio y del tiempo surge en el individuo humano y, asimismo, en la especie. A nosotros, la cuestión de la génesis empírica nos resulta indiferente [...] la Apercepción psicológica que aprehende las vivencias como estados psíquicos de personas empíricas, de sujetos psicofísicos, y descubre en ellos encadenamientos o puramente psíquicos o psicofísicos, que se asocia a leyes naturales del devenir, formaciones y transformaciones de la vivencias psíquicas, esa apercepción es muy diferente de la apercepción fenomenológica»[12]. Así pues, ¿qué es la apercepción fenomenológica? Todo lo que Husserl descarta bajo el nombre de «psicológico» es un acontecimiento real que pertenece al mundo trascendente. Son hechos que tienen su situación en un tiempo. Pero, en cuanto tales, no nos enseñan nada sobre las leyes puras del tiempo. Esos hechos están constituidos para nosotros a partir de un tiempo vivido que originariamente no forma «parte» del tiempo real. Si formara parte, el tiempo no nos aparecería como tal. No entendemos, en efecto, cómo sería

12. *Vorlesungen*, § 2, p. 7 <*Hua.* X, p. 9; versión fr.: p. 15 [versión cast.: p. 31]>.

posible la conciencia del tiempo a partir de un mero tiempo natural y existencial. Al contrario, es en esa conciencia donde se constituye la objetividad del tiempo como sentido para nosotros. Que la vivencia temporal pueda, en uno u otro momento, ser estudiada como hecho constituido, como acontecimiento psíquico, como causa o efecto histórico, es algo fuera de toda duda. Pero solo podrá ser estudiado como tal sobre el fundamento originario de un tiempo fenomenológico. Hay que empezar, precisamente, por la descripción de ese tiempo: «No ordenamos las vivencias para formar con ellas una realidad efectiva. Tan solo tratamos con la realidad efectiva en la medida en que es mentada, representada, intuicionada, pensada conceptualmente. Respecto al problema del tiempo, ello significa que son las vivencias del tiempo las que nos interesan; que estas vivencias tengan una determinación temporal objetiva, que formen parte integrante del mundo de las cosas y de los sujetos psíquicos y que tengan su lugar, su productividad, su ser y su génesis empírica, todo ello no nos concierne, no sabemos nada al respecto...»[13]. Incluso si cometiéramos un error sobre la situación, el papel, la determinación real de esas objetividades temporales; incluso si, en última instancia, estas no existieran, la esencia del tiempo nos resultaría accesible. Es la idea de la ficción y de la variación imaginaria, siempre solidaria de la reducción eidética. Esta reducción –que, excluyendo el contenido fáctico de una significación, extrae la pureza de su «*eidos*»– debemos realizarla ahora en la vivencia temporal. «Es el *a priori* del tiempo lo que intentamos poner de manifiesto»[14].

El psicologismo de la «asociación originaria»

Brentano había abordado ese mismo problema[15]. Sin embargo, intentando explicar el origen y la formación del tiempo por leyes psicológicas establecidas *a posteriori*, nunca logró dar cuenta de la producción original del tiempo y de las diferencias irreductibles de las diversas vivencias temporales –pasado, presente y futuro

13. *Ibid.*, p. 7-8 <*Hua.* X, p. 10; versión fr.: p. 15 [versión cast.: p. 31]>.
14. *Ibid.*, p. 8 <*Hua.* X, p. 10; versión fr.: p. 15 [versión cast.: p. 31]>.
15. *Ibid.*, § 3, p. 8 <*Hua.* X, p. 10; versión fr.: p. 17ss [versión cast.: p. 33ss]>.

(por no hablar más que de las especificaciones principales de la conciencia temporal)–. Sin duda, los análisis de Brentano marcan un clarísimo progreso en relación con las tentativas precedentes; gracias a la idea de «asociación originaria», sus análisis describen toda la complejidad de los procesos temporales. La «asociación originaria» es «la producción de las representaciones de memoria inmediatas que, según una ley sin excepción, se une sin ninguna mediación a cada una de las representaciones perceptivas»[16]. Ahora bien, este «doble» que se une así automáticamente a toda experiencia para desunirse luego y constituir la experiencia en «pasado» no puede ser absolutamente originario. En él se esbozan dos movimientos opuestos que no pueden captarse en cuanto tales en una conciencia originaria del tiempo. «Así –dice Husserl–, cuando una melodía suena, por ejemplo, el sonido aislado no desaparece completamente con el cese de la excitación o de la sacudida de los nervios provocado por ella. Cuando el nuevo sonido suena, el sonido que lo precedía no ha desaparecido sin dejar huellas; de otro modo, seríamos incapaces de advertir las relaciones entre los sonidos que se siguen, tendríamos en cada instante un sonido, eventualmente en el tiempo de intervalo entre la resonancia de dos sonidos, una fase vacía, pero nunca la representación de una melodía. Por otra parte, tampoco hay que limitarse a la persistencia de las representaciones del sonido en la conciencia. Si las representaciones persistieran sin modificaciones, entonces tendríamos, en lugar de una melodía, un acorde de sonidos simultáneos o más bien una confusión discordante de sonidos…»[17]. Esta vida dialéctica de la conciencia temporal, uniendo continuidad y discontinuidad, negación y promoción de sí, superación y conservación solo aparece como tal, según Husserl, a causa de la impureza de un análisis que confunde lo empírico con lo originario. Las dificultades que suscita tal análisis radican en que este se lleva a cabo desde un punto de vista genético, es decir, psicologista (para Husserl, no lo olvidemos, las dos nociones todavía son inseparables). Es genético

16. Definición de Brentano, citada por Husserl, p. 8 <*Hua.* X, p. 10; versión fr.: p. 19 [versión cast.: p. 33]>, extraída de un curso de Brentano que no fue publicado y del que Marty y Stumpf dieron cuenta en sus obras. Cf. *Vorlesungen*, introducción, p. 3 <*Hua.* X, p. 4; versión fr.: p. 5 [versión cast.: p. 25-26]>.

17. *Ibid.*, p. 9 <*Hua.* X, p. 11; versión fr.: p. 19-20 [versión cast.: p. 33-34]>.

porque hace intervenir en la constitución del tiempo una verdadera creación *ex nihilo*. ¿De dónde puede Brentano extraer esa doble experiencia que resulta así «repelida» como pasado, mientras que la experiencia misma ya no está ahí? ¿No introduce Brentano un tiempo exterior a la experiencia y que viene a añadirse a esta como un «carácter» o un «factor»? Tal hipótesis genética desemboca en la idea de una creación del tiempo por procesos psíquicos; como están por definición constituidos temporalmente, esos procesos no pueden engendrar o constituir a su vez el tiempo. Y, como buen psicologista, Brentano atribuye efectivamente la fuente productora de las representaciones temporales a la facultad de la imaginación. Es la imaginación la que, poseyendo las llaves del ámbito de la ausencia en general, puede conservar o retener una experiencia desaparecida para transformarla en «pasado», anticipar respecto a una experiencia por venir para producir la representación del futuro. Husserl advierte, empero, las inconsecuencias de esta hipótesis. Por una parte, no se entiende cómo puede una experiencia originariamente intemporal, idéntica a ella misma en un presente absoluto y sin fisuras[18], recibir luego del exterior una determinación temporal. Correríamos el riesgo, a cada instante, de equivocarnos localizando tal o cual recuerdo en el pasado; mezclaríamos constantemente las experiencias y sus imágenes en una gran confusión; la evidencia del pasado[19] y la posibilidad esencial de un futuro no presentarían ninguna garantía absoluta, puesto que se construirían por una actividad de la imaginación. Se confundiría la espera y el recuerdo[20]. Por otra parte, ¿cómo podría una imaginación, facultad exclusivamente «reproductora», engendrar la novedad absoluta de un presente? Como evidencia originaria absoluta, el presente no puede ser construido o reconstruido por una facultad psicológica. Con Brentano, ¿no nos vemos entonces conducidos a convertir el pasado y el futuro en «irreales» (*Nicht-reellen*)? «Un momento psicológico que se añade no puede, empero, hacer una irrealidad,

18. «Los predicados modificadores del tiempo son, según Brentano, irreales; solo es real la determinación del presente», citado por Husserl, *ibid.*, § 5, p. 12 <*Hua.* X, p. 14; versión fr.: p. 24 [versión cast.: p. 37]>.

19. *Ibid.*, § 41, p. 72 <*Hua.* X, p. 84-85; versión fr.: p. 110ss [versión cast.: p. 104ss]>.

20. *Ibid.*, § 6, p. 13 <*Hua.* X, p. 15-16; versión fr.: p. 25-26 [versión cast.: p. 37-38]>.

no puede hacer desaparecer una existencia presente»; por tanto, el tiempo no puede ser construido a partir de lo que no es él. La imaginación es *a priori* temporal; ni crea ni constituye el tiempo. Todos los momentos psicológicos que se «asocian» para producir la formación y la representación del tiempo ya estaban constituidos en su temporalidad antes de cualquier otra constitución posible. La ley de la asociación originaria «es una ley psicológica de la nueva formación de vivencias en el terreno de las vivencias psicológicas dadas. Estas vivencias son psíquicas, están objetivadas; tienen en ellas mismas su propio tiempo y de lo que se trata es de su evolución y de su génesis. Todo esto pertenece al ámbito de la psicología y no nos interesa aquí»[21]. Toda explicación genética solo puede aplicarse al ámbito de lo «constituido». Como la génesis viene derivada únicamente de la constitución, esta es por esencia estática. ¿Cómo puede la constitución del tiempo vivido y de las objetividades temporales parecer estática, si no nos limitamos a un análisis eidético del tiempo vivido en el que la esencia del tiempo toma el lugar del tiempo mismo? Es el tiempo *tal y como aparece* como «nóema» o como tema, es la ley *a priori* del desarrollo temporal o, en pocas palabras, es la significación del tiempo lo que es estático y autoriza los análisis de Husserl. No obstante, sabemos que toda eidética está constituida por un sujeto temporal, que todo «nóema» remite a una «nóesis», que la significación del tiempo aparece a una conciencia y sobre el fondo de una temporalidad más profunda. Aunque la separación entre la esencia y el hecho parece posible en otras regiones ontológicas que no son la región de la conciencia, resulta aquí que la reducción eidética del tiempo vivido separa lo que, por definición, no es separable. El «*eidos*» del tiempo vivido es en sí mismo temporal, constituido en una temporalidad. Solo aparece como estático si se desvincula de la temporalidad en la que se fundamenta. Esta última es genética por esencia (pero aquí la esencia no necesita una reducción eidética para aparecer; es más, la excluye *a priori*).

Si en la teoría de Brentano dejamos de lado ciertas inconsecuencias como, por ejemplo, la intervención de la facultad imaginativa, observamos que su objetivo más valido consistía en insinuar el tiempo a partir de una dialéctica de lo constituyente y de lo constituido cuyos términos eran al mismo tiempo solidarios y distintos. El tiempo solo aparece como tiempo fenomenológico constituyente porque es constituido. Ahora bien, después de haber criticado a Brentano, lo que Husserl pretende es limitarse exclusivamente al origen constituyente del tiempo. No obstante, ¿no se vería obligado, por una descripción que también será dialéctica (en la esfera fenomenológica), a reintegrar lo constituido en lo constituyente y hacer de la génesis un momento necesario dentro del campo originario? La fenomenología ya no dominaría completamente su propio terreno. La ontología *ya* estaría ahí.

21. *Ibid.*, § 6, p. 13 <*Hua.* X, p. 15; versión fr.: p. 25 [versión cast.: p. 38]>.

El problema de la génesis se confundía, como decíamos, con el problema de una síntesis *a priori* vivida, de un enriquecimiento y de una creación que eran, al mismo tiempo, revelación o desvelamiento, el problema de una productividad ontológica que se confundía con una transparencia fenomenológica. Ahora bien, los análisis del tiempo vivido, ¿no nos ofrecerán el espectáculo de una continua síntesis *a priori* en la que el enriquecimiento y la novedad temporal solo son posibles y aparecen como tales por una «retención» que asume lo que acaba de ser constituido en el presente anterior? Resulta demasiado evidente que este tiempo fenomenológico constituido es diferente de los hechos temporales objetivos. Yo puedo inmediatamente, por la memoria, reactualizar el sentido originario de una vivencia constituida. Ahora bien, precisamente, la reducción eidética era aplicable a hechos materiales. ¿Acaso no corremos el riesgo de un doble fracaso efectuando esta reducción en la vivencia? Por una parte, si se asimila la eidética de la región «conciencia» a la eidética de la región «cosa», cada vez que se constituya una vivencia, resultará pura facticidad empírica. Y, en la medida en que el desarrollo del tiempo vivido supone necesariamente, tanto para efectuarse como para aparecerse, la retención de un momento constituido, se introducirá de este modo el «hecho» en la conciencia interna del tiempo. Si, inversamente, se tiene en cuenta la irreductible originalidad de la vivencia y si se evita asimilar la vivencia constituida al mundo constituido, la reducción eidética resulta imposible. Esta ya no tiene ningún fundamento, ya que la existencia y la esencia no se separan en la esfera de la conciencia. Las génesis empíricas u ontológicas (que

no identificamos, pero que se distinguen ambas del devenir fenomenológico), ¿no están implicadas esencialmente en los análisis del tiempo vivido? Husserl cree que no.

La «impresión originaria»

Una vez realizada la desconexión del tiempo objetivo, nos quedamos ante objetos puramente temporales. «Es evidente que la percepción de un objeto temporal tiene su propia temporalidad, que una percepción de la duración presupone una duración de la percepción, que la percepción de una forma cualquiera del tiempo posee su propia forma de tiempo; y si hacemos abstracción de todas las trascendencias, la percepción sigue entonces subsistiendo, conformemente a todos los constituyentes fenomenológicos de su temporalidad fenomenológica, la cual pertenece a su esencia irreductible (*unaufhebbaren*). Dado que la temporalidad objetiva se constituye fenomenológicamente a cada instante y que solo mediante esta constitución se mantiene ahí para nosotros en tanto que fenómeno (*erscheinungsmäßig*) como objetividad y momento de una objetividad, resulta entonces que un análisis fenomenológico del tiempo no puede esclarecer la constitución del tiempo sin tomar en consideración los objetos temporales. Por objetos temporales, en su sentido particular, entendemos objetos que no solo son unidades en el tiempo, sino que comprenden también en ellos mismos la extensión temporal»[22]. Así, por ejemplo, el sonido que resuena es un «objeto temporal». Aunque la unidad del objeto en tanto que es constituido sirve, según la expresión que utilizará más tarde Husserl, de «guía» intencional o trascendental para el análisis constitutivo, es su extensión temporal lo que resulta ser el objeto final de nuestra descripción. El objeto temporal es constituido a partir de la «impresión originaria»[23] del puro dato hylético; una retención y una protención unen la serie de impresiones originarias para hacer con ello un objeto[24]. Así será en el caso de una melodía, totalidad objetiva de sonidos. Para percibir una melodía, es necesario que yo retenga los sonidos pasados y anticipe los sonidos por venir. Pero lo que retengo o lo que anticipo no es real[25], sin lo cual no sabríamos separarnos de un perpetuo presente. Es la diferencia esencial entre la vivencia fenomenológica y la vivencia psicológica o la facticidad en general. La «realidad ingrediente» (*reell*) fenomenológica es, por esencia y porque «se aparece», radicalmente diferente de la «realidad» natural. La retención no define la persistencia de una impresión debilitada, sino una «casi»-presencia del pasado[26]. Lo que vale para una melodía es válido también para un sonido aislado; no puedo reducir la impresión originaria a la pureza de un punto real, y ello por esencia. La puntualidad absoluta es aún menos perceptible en el tiempo que en el espacio[27]. No podemos hablar, como en psicología, de un umbral de la sensación o de la percepción. Que la impresión originaria tenga algo de densidad temporal es una necesidad *a priori* de la percepción del tiempo y del tiempo de la percepción. En consecuencia, la originariedad absoluta es *ya una síntesis*, puesto que implica *a priori* una «modificación retencional»[28]. Husserl no presenta la necesidad *a priori* de esta síntesis como ontológica –y, sobre todo, no como real–, sino como fenomenológica. Es decir, la impresión originaria no es la sensación tomada al nivel fisiológico más elemental, sino la impresión originaria en la conciencia inmanente del tiempo. Pero, para que esta impresión originaria sea intencional (y lo es forzosamente, puesto que la retención y la protención vienen descritas por

22. *Ibid.*, § 7, p. 18 <*Hua.* X, p. 22-23; versión fr.: p. 36 [versión cast.: p. 45]>.
23. *Urimpression*.
24. *Vorlesungen*, § 11.

25. *Ibid.*, § 12, p. 26 <*Hua.* X, p. 31; versión fr.: p. 46 [versión cast.: p. 53. Según la terminología establecida en castellano, recordemos aquí las traducciones de estas nociones fundamentales. Husserl escribe en alemán «*real*», Derrida lo traduce en francés por «*réel*» y nosotros, en castellano, por «real»: este término indica lo que pertenece a la naturaleza espacio-temporal. Reservaremos entonces la palabra «ingrediente» para el alemán «*reell*», que Derrida traduce por «*réel*» precisando entre paréntesis el término alemán que designa, en este caso, lo que pertenece a la inmanencia de la conciencia. En la nota 51 del siguiente capítulo II, titulado «La *epokhé* radical y la irreductibilidad de la génesis», Derrida retoma esta cuestión (N. del T.)]>.
26. Reconocemos aquí todas las fuentes de las que han bebido los fenomenólogos franceses.
27. Resulta imperceptible en el espacio precisamente porque es imperceptible en el tiempo. Vemos aquí cómo se pone de manifiesto la idea de una primordialidad del tiempo respecto al espacio, primordialidad en la que Heidegger, después de Husserl, insistirá mucho. No obstante, mientras que tal primordialidad se confunde con el fundamento mismo de la ontología heideggeriana, en el caso de la fenomenología husserliana resulta bastante difícil de justificar.
28. *Ibid.*, § 11, p. 25 <*Hua.* X, p. 29; versión fr.: p. 43 [versión cast.: p. 52]>.

Husserl como modificaciones intencionales)[29], ¿no resulta necesario que tal impresión «anuncie», como tal, un objeto real que se constituye de la misma manera, puesto que es mentado originariamente? ¿No tiene que ser la impresión originariamente impresión *de* la melodía o *del* sonido como *reales*, incluso en el caso de una alucinación? La irrealidad del «casi»-sonido en la retención, ¿acaso no es constituyente de la temporalidad fenomenológica porque está fundada originariamente en la realidad (*real*) del sonido ya constituida? ¿Acaso la síntesis *a priori* fenomenológica no basa su posibilidad en una síntesis *a priori* ontológica fundamental y más originaria que la vivencia noemática? No estamos diciendo que la síntesis fenomenológica sea el simple «efecto» o el simple «reflejo» de una síntesis primordial, pues con ello recaeríamos en las dificultades evocadas más arriba. Pero, de nuevo, ¿no puede afirmarse que la originariedad fenomenológica mantiene relaciones dialécticas con lo que no es ella? En cierto sentido, el sonido «real» es constituido en unidad objetiva porque hay una conciencia constituyente del tiempo. Esa unidad es, por tanto, una producción de la conciencia, pero la conciencia puede hacer la experiencia de la constitución originaria según una actitud que podríamos llamar intuitiva porque, asimismo, el sonido aparece como ya constituido en su ser mismo, antes de toda síntesis noemática. Aquí aparece la ambigüedad de todo movimiento intencional: producción y receptividad, creación e intuición, actividad y pasividad. Esta ambigüedad marcará el sello dialéctico de todo el pensamiento de Husserl. Aquí, el dato sensual o hylético del sonido no puede ser constituido por una actividad del sujeto[30]. Desde el momento en que admitimos el contenido puro de la sensación como correlato de una impresión originariamente intencional, ¿no estamos introduciendo ya la pasividad en la constitución primordial? El tema de la génesis pasiva, que Husserl abordará quince años más tarde, ¿no se anuncia ya aquí? Cuando Husserl reconoce una «necesidad *a priori* de la antecedencia de una impresión respecto a toda retención»[31] y, por otra parte, afirma que la retención presenta originariamente

29. *Ibid.*, § 12, p. 26 <*Hua.* X, p. 31; versión fr.: p. 46 [versión cast.: p. 53]>.
30. Más adelante, retomaremos detalladamente el problema genético y la situación de la «*hylé*» en general en la constitución trascendental, cf., II parte, cap. II.
31. *Ibid.*, § 13, p. 27 <*Hua.* X, p. 33; versión fr.: p. 48 [versión cast.: p. 55]>.

un carácter de evidencia intencional[32], ¿no está reintroduciendo así, bajo la forma del «dato hylético» recibido pasivamente, el objeto trascendental que pretendía excluir de sus análisis? Esto es lo que parece confirmar ese texto cuyo sentido «excepcional» en las *Vorlesungen* parece contradecir todo el idealismo metodológico de su contexto. Nos permitimos aquí una larga cita: «En la percepción, un complejo de contenidos de sensaciones, que son ellos mismos unidades constituidas en el flujo temporal originario, experimenta (*erfährt*) la unidad de la aprehensión. – Y la aprehensión unitaria es, a su vez, unidad constituida en el primer sentido. Las unidades inmanentes no son, en su constitución, objetos de conciencia de la misma manera que lo que aparece en la aparición trascendente, lo percibido en la percepción trascendente. No obstante, por otra parte, esas unidades han de tener una comunidad de esencia. Y ello porque la impresión inmanente es presentación (*Gegenwärtigen*), de igual manera que la percepción es presentación; en el primer caso, tenemos una presentación inmanente y, en el otro, una presentación trascendente 'a través de' (*durch*) las apariciones. Así, mientras que las apariciones trascendentes son unidades, constituidas en la conciencia interna, 'en' esas unidades deben ser constituidas a su vez otras unidades: *los objetos que aparecen*»[33]. De este modo, a través de las apariciones constituidas, aparece el objeto mismo, ya sintetizado; es más que una aparición, es el origen y el fundamento de toda aparición. A través del «nóema» temporal, lo que se mienta es el ser mismo del tiempo. Si, como Husserl subrayará más tarde, hay una referencia originaria de la «impresión originaria» al objeto «dado en persona»[34], fundamento último de los análisis intencionales, la retención –o «recuerdo primario»– implica en su síntesis la intuición pasiva de tal objeto. Ahora bien, parece imprudente decir –como lo hace Paul Ricœur, por ejemplo[35]–

32. *Ibid.*, § 13, p. 29 <*Hua.* X, p. 34; versión fr.: p. 50 [versión cast.: p. 56]>.
33. *Ibid.*, § 43, p. 78. El subrayado es nuestro <*Hua.* X, p. 91; versión fr.: p. 118-119 [versión cast.: p. 110]>.
34. El tema del objeto presente «en carne y hueso» [*en chair et en os*] (traducción francesa poco elegante pero consagrada del epíteto *leibhaft* [en castellano, se traduce por «en persona». *N. del T.*]) en la percepción «donadora originaria» ya se encuentra en las *Vorlesungen*, § 11, p. 24, y § 17, p. 34 <*Hua.* X, p. 29 y 40-41; versión fr.: p. 44 y 57 [versión cast.: p. 51 y 61-63]>.
35. Véase *Ideas* I, traducción francesa de P. Ricœur, p. XXX, n. 1 del traductor.

que la actividad y la pasividad de la conciencia intencional no se parecen en nada a la actividad y a la pasividad reales en un sistema de causalidad natural. Sin duda alguna, Husserl necesita esta distinción y, en este sentido, el comentario de Ricœur resulta pertinente. Además, está claro que la conciencia intencional no puede ser introducida pura y simplemente como un elemento en tal sistema[36]. Pero si el objeto de la conciencia intencional, siendo siempre originariamente sustrato «real» y no solo «noemático», si la pasividad originaria –al nivel de la *hylé*– es pasividad ante una «naturaleza», entonces debemos preguntarnos dónde se sitúa la discontinuidad entre pasividad fenomenológica y pasividad natural. En este punto tenemos que optar de nuevo por una descripción dialéctica de la solidaridad y de la distinción esencial de los dos «momentos». Y ello porque, si se sitúa la pasividad en el interior de una esfera de actividad constituyente, lo único que se está haciendo es demorar el problema. Es una tentación formalista a la que Husserl cederá más tarde. «Hay –dice por el momento– una continuidad de la percepción al recuerdo primario[37]... En el sentido ideal, la percepción (o impresión) sería la fase de la conciencia que constituye el presente puro, y el recuerdo toda otra fase de la continuidad». Pero eso solo es precisamente un límite ideal, algo abstracto que no puede ser nada en sí. «Además, resulta asimismo que el presente ideal no es algo diferente *toto coelo* del no-presente, sino que se concilia continuamente con él»[38]. Así pues, el presente originario y constituyente solo es absoluto en su continuidad con un «no-presente» que es, a la vez, constituido antes de él, por él y en él. La síntesis originaria es justamente la síntesis de lo constituido y de lo constituyente, del presente y del no-presente, de la temporalidad originaria y de la temporalidad objetiva[39]. Es necesario que la temporalidad de la vivencia inmanente sea el comienzo absoluto de la aparición del tiempo, pero tal temporalidad aparece precisamente como comienzo absoluto gracias a una «retención»; solo inaugura en la tradición; solo crea porque tiene una herencia histórica. Parece entonces ilegítimo excluir desde el inicio de la reflexión toda trascendencia temporal y toda unidad constituida del tiempo. El acto de exclusión no puede ser puro; es originariamente retencional.

36. Ello equivaldría a la imposibilidad de toda fenomenología.
37. *Vorlesungen*, § 16, p. 34 <*Hua*. X, p. 40; versión fr.: p. 57 [versión cast.: 62]>.
38. *Ibid.*
39. En un notable estudio sobre la temporalidad en Husserl y Heidegger, Yvonne Picard pone de relieve claramente el carácter dialéctico de la temporalidad en Husserl. En este estudio, se relaciona muy acertadamente esta dialéctica con la dialéctica hegeliana de la identidad de la identidad y de la no-identidad. No obstante, juzgando que la dialéctica temporal en Husserl es más auténtica que en Heidegger, Yvonne Picard no ve que la dialéctica es exclusivamente «fenomenológica» en Husserl y que el idealismo trascendental de este siempre le impedirá fundamentarla en una ontología de la temporalidad o en una temporalidad del ser –lo que Heidegger sí empezó a hacer. Cf. Y. Picard, «*Le Temps chez Husserl et Heidegger*», en *Deucalion*, I, Paris 1946 [reeditado en la revista *Philosophie*, n.° 100, Minuit, Paris 2009 (N. del T.)].
40. *Vorlesungen*, § 18, p. 36 <*Hua*. X, p. 42; versión fr.: p. 59 [versión cast.: p. 64]>.

La libertad y la evidencia de la retención

La libertad de la reducción parece entonces limitada *a priori* por la necesidad temporal de la retención. No puedo no hacer, del acto de mi libertad, un acto temporal. En la medida en que dura, ese acto debe combinarse con la temporalidad determinada que «retiene», con la historia que asume para conocerse como acto libre. Su impureza es originaria porque es *a priori* temporal. Sin embargo, Husserl quiere conciliar una libertad absoluta del sujeto con su temporalidad vivida. Vemos así confirmada la idea que ya avanzábamos más arriba: Husserl solo describe un tiempo constituido en nóema o en tema ante un sujeto cuya génesis permanece disimulada. Como este sujeto ya está constituido, puede parecer intemporal y libre en relación con una temporalidad que «conoce». «La presentificación (*Vergegenwärtigung*) (o reproducción por recuerdo secundario) de una vivencia se encuentra *a priori* en el dominio de mi 'libertad'»[40]. Sin esta libertad originaria, ninguna evidencia del recuerdo sería posible como tal; a partir de determinaciones empíricas, tan solo puedo actualizar un pasado retenido y reproducido bajo la forma de hábito; pero no puedo escapar al presente absoluto y perpetuo de la experiencia para mentar intencionalmente un pasado como tal. Una libertad radical, es decir, una fuente absoluta de decisión es el fundamento *a priori* de toda temporalización fenomenológica en la que el devenir se constituye *como tal*. Pero esta misma libertad, para no ser abstracta y formal, para reencontrar un recuerdo concreto, que remita a una percepción efectiva en la que

el mundo se ha dado «en persona», debe ser ella misma temporal y posibilitada por una retención. Esa libertad no debe ser «pura» en el sentido kantiano, es decir, caracterizada por la ausencia de toda determinación temporal (empírica) efectiva. Si fuera abstracta respecto a toda temporalidad concreta, sería el análogo de la imaginación invocada por Brentano. Resultaría así una facultad separada y constituida ella misma en hecho psíquico. A partir de ella, no sería posible ninguna evidencia *a priori* del tiempo ni de sus modificaciones concretas. Así pues, esta libertad constituyente se confunde con el tiempo que «se» temporaliza él mismo. Husserl mismo dirá que el flujo constituyente del tiempo es la subjetividad absoluta[41]. Pero todavía está lejos de haber puesto de manifiesto la síntesis originaria absoluta que une la subjetividad absoluta y la temporalidad absoluta[42]. Por el momento, oscila entre los dos polos de la síntesis. La libertad no tiene que ser un simple producto del tiempo[43] y un momento constituido en él. En esta hipótesis, no podría entonces aparecer la diversidad de las modificaciones del flujo temporal. Nos veríamos inmersos de nuevo en un tiempo natural, sustantificado, separado de su fuente primera. La libertad y la subjetividad absoluta no están, por tanto, ni *en* el tiempo ni *fuera* del tiempo. Este choque dialéctico de contrarios es absolutamente «fundamental» y se sitúa en el origen de toda significación; debe reproducirse, pues, en todos los niveles de la actividad trascendental y de la actividad empírica fundamentada en ella. Por ejemplo, todo lenguaje auténtico deberá asumir una ambigüedad *a priori*. –Ya nada podrá designarse o definirse sin postular inmediatamente un discurso absolutamente opuesto. Todo discurso filosófico parece marcado por esta necesidad. Dejar de estar «marcado» por esta necesidad y asumirla indefinidamente es lo que nos parece definir la verdadera «tarea infinita», «la idea práctica» de la filosofía[44]. En las *Vorlesungen*, Husserl se limita a dejar velado, cual inefable, ese ámbito de constitución originario que parece escapar a toda eidética y, en consecuencia, a todo «Logos»; aludiendo, en su parágrafo más corto, a la identidad del flujo constitutivo del tiempo y de la subjetividad, concluye: «para todo esto, nos faltan los nombres»[45]. Tanto si el tiempo está incluido en la subjetividad o queda comprendido en ella, como si este la engloba, al contrario, y la determina, el caso es que permanece como tiempo constituido en «*eidos*» intemporal o en realidad natural. A partir de él, ningún tiempo fenomenológico puede aparecer en una evidencia. Por tanto, si afirmamos con Husserl que el flujo puro de la vivencia es la subjetividad absoluta, ello no es una confusión inmediata, una tautología o una identidad formal. La subjetividad no es el atributo analíticamente ligado al ser del tiempo; la temporalidad tampoco es el carácter o, en el mejor de los casos, la esencia de la subjetividad. Se trata, al contrario, de una síntesis ontológica *a priori* y a la vez dialéctica. La subjetividad es el tiempo temporizándo*se*. El tiempo es la subjetividad llevándo*se* ella misma a cumplimiento como subjetividad. La «reflexión» no es aquí segunda y mediata. Esta no es *a posteriori*, un enriquecimiento empírico o una «toma de conciencia» ideal.

Advertimos aquí las dificultades que Husserl encontrará cuando quiera conciliar esta subjetividad absoluta del tiempo dialéctico con el «ego» monádico, planteado en *Ideen* I como subjetividad absoluta. ¿Cómo puede este «ego» ser considerado como unidad absoluta de todas las vivencias, si la unidad del tiempo y de la subjetividad *ya* es sintética y dialéctica? En la identidad absoluta del sujeto consigo mismo, la dialéctica temporal constituye *a priori* la alteridad. El sujeto se aparece originariamente como tensión de lo Mismo y de lo Otro. Ya se está apelando así al tema de una intersubjetividad trascendental que instaura la trascendencia en el corazón mismo de la inmanencia absoluta del «ego». El último fundamento de la objetividad de la conciencia intencional no es la intimidad del «Yo» respecto a sí mismo, sino más bien el Tiempo o el Otro, esas dos formas de una existencia irreductible a una esencia, ajena al sujeto teórico, siempre constituidas antes que él, pero siendo al mismo tiempo las únicas condiciones de posibilidad de una constitución de sí y de una aparición de sí a sí.

41. *Ibid.*, § 36, p. 63 <*Hua.* X, p. 74-75; versión fr.: p. 99 [versión cast.: p. 94-95]>.

42. Intentó hacerlo más tarde, en textos que permanecen en su mayoría inéditos (Grupo C de los manuscritos). Intentaremos mostrar de qué modo fracasa su tentativa.

43. Es la tesis opuesta al formalismo evocado más arriba.

44. Husserl presentará la idea de «tarea infinita» de la filosofía como «idea práctica» en *Krisis* y *Meditaciones cartesianas*. En nuestras conclusiones a este trabajo, opondremos a Husserl una idea dialéctica de la fenomenología y definiremos el «tema» o «motivo» dialéctico como la toma de conciencia y el cumplimiento de la filosofía.

45. *Ibid.*, § 36, p. 63 <*Hua.* X, p. 75; versión fr.: p. 99 [versión cast.: p. 95]>.

La impresión originaria y la síntesis «a priori»

Pero Husserl no tematiza ni explicita, ni ahora ni nunca, la dialéctica en cuanto tal. La oscilación sigue siendo confusa al nivel de las simples descripciones que proponen las *Vorlesungen*. Se desconoce dónde empieza el tiempo fenomenológico. ¿Es producido por una síntesis pasiva o por una síntesis activa? ¿Se da a un sujeto intemporal? ¿Es constituido por este? ¿Es «vivido» desde el momento hylético o a partir de la impresión originaria? ¿Y cómo se efectúa el paso del uno a la otra? Husserl no responde claramente a estas preguntas. Unas veces la impresión originaria es lo «no-modificado absoluto»[46]; en cuanto tal, constituye el tiempo y se constituye al margen de toda retención y de toda protención; la subjetividad del tiempo puro es anterior a toda síntesis y a toda génesis. La dialéctica es derivada, construida en el mero nivel de la reproducción y del recuerdo secundario. Pero no se comprende entonces cómo, a partir de una originariedad no modificada, todavía son posibles las modificaciones retencionales y protencionales. Y se comprende aún menos de dónde extraerán su evidencia fenomenológica. Otras veces, al contrario, cada nuevo Presente es el contenido de una impresión originaria posible. Pero parece que esta posibilidad *a priori* es vacía y formal. No le corresponde ninguna vivencia concreta, sino solo un «punto límite»[47]... «Es evidente que cada instante tiene su 'antes' y su 'después', y que los instantes y los intervalos de tiempo pueden condensarse por adelantado a la manera del acercamiento de un límite matemático, como el de la intensidad. Si se diera un punto límite, le correspondería un Presente al que no le precedería nada, lo cual es evidentemente imposible. Un Presente es siempre y esencialmente el extremo (*Randpunkt*) de una extensión temporal»[48]. Así, en contradicción con la idea de una impresión originaria no modificada, el Presente fenomenológico no es puro y solo aparece como tal en tanto que genéticamente compuesto.

La alternativa continúa. La «subjetividad» absoluta del flujo temporal puro es ora una conciencia trascendental, ora temporalidad sustancial y «en sí», incluso la actividad a partir de la cual se constituyen las diversas vivencias temporales, ora el sustrato de todas las modificaciones fenomenológicas del tiempo. «A la esencia *a priori* (del tiempo) pertenece también el 'estado de hecho' (*Sachlage*) siguiente: sensación, aprehensión, toma de posición, todo ello participa del *mismo* flujo temporal, y el tiempo absoluto objetivado es por necesidad idénticamente el mismo que el tiempo que pertenece a la sensación y a la aprehensión. El tiempo preobjetivado, que pertenece a la sensación, funda necesariamente la única posibilidad de una objetivación de las situaciones temporales, (posibilidad) que corresponde a la modificación de la sensación y al grado de esta modificación... De igual manera, el tiempo de la percepción y el tiempo de lo percibido son idénticamente el mismo»[49]. Así pues, ¿cuáles son el origen y el estatuto de esta necesidad *a priori*? Ni exclusivamente objetiva, ni absolutamente subjetiva, esa necesidad liga *a priori*, según parece, el tiempo preobjetivo, el ser puro del tiempo y el tiempo fenomenológico, la aparición pura del tiempo. Pero lo hace según una identidad de la que Husserl no habla y que parece, en cualquier caso, no tener nada de analítica; entre el tiempo preobjetivo y el tiempo fenomenológico, que «aparece» él mismo como fuente de las unidades temporales objetivas, se encuentra la constitución de esas objetividades mismas por parte de los procesos de retención y de protención. Gracias a estos procesos, el tiempo preobjetivo, el tiempo fenomenológico puro y el tiempo objetivo «aparecen» como un único y mismo tiempo. Ahora bien, si el tiempo fenomenológico implica en su esencia misma tiempo preobjetivo y tiempo objetivo, ¿cómo puede «reducirse» a su pureza y «aparecerse» en ella?

La aporía. Necesidad de una reducción «ampliada»

En ciertos pasajes, Husserl presenta el problema bajo la forma de una verdadera aporía que una reflexión más profunda podría resolver. Así, considerando el flujo de la temporalidad en su «unicidad» (*Alleinheit*) absoluta, reconoce que su objetividad no puede agotarse en la conciencia inmanente del tiempo: esta conciencia

46. *Ibid.*, § 31, p. 57 <*Hua.* X, p. 67; versión fr.: p. 88 [versión cast.: p. 87]>.
47. *Ibid.*, § 32, p. 59 <*Hua.* X, p. 70; versión fr.: p. 91 [versión cast.: p. 90]>.
48. *Ibid.*
49. *Ibid.*, § 33, p. 61 <*Hua.* X, p. 72; versión fr.: p. 93 [versión cast.: p. 92]>.

constituye un tiempo con el que no se confunde totalmente. Aun escapando al tiempo, tampoco puede ser intemporal. ¿Cómo dar cuenta de esta ambigüedad en una descripción? A partir de una conciencia constitutiva de un tiempo que le es «dado», en el que ella participa permaneciendo de algún modo ajena, ¿cómo podemos volver inteligible la formación de un tiempo único? ¿Cómo se reconocerá el tiempo preobjetivo en el tiempo objetivo después de su constitución en un tiempo fenomenológico? Husserl escribe: «Esta temporalidad prefenoménica, preinmanente se constituye intencionalmente como forma de la conciencia constitutiva del tiempo y [lo hace] en ella en persona. El flujo de la conciencia inmanente constitutiva del tiempo no solamente *es*, sino que está hecho de manera tan admirable –y, no obstante, inteligible– que una aparición 'en persona' del flujo mismo debe ser necesariamente captable en el fluir. La aparición en persona del flujo *no exige un segundo flujo*, sino que el flujo se constituye como fenómeno en sí mismo. *Lo constituyente y lo constituido coinciden y, sin embargo, no pueden coincidir naturalmente en todos los aspectos*»[50]. Por tanto, resulta claro que el análisis de la conciencia interna del tiempo nos ofrece aquí unos resultados que desmienten sus principios mismos. Inicialmente, se trataba de excluir toda génesis efectivamente real so pretexto de que esta se mostraba en un ámbito ya constituido en su unidad temporal. Ahora bien, al concluir las descripciones de la constitución originariamente inmanente del tiempo, se reconoce precisamente que lo constituyente «recubre» lo constituido. El «nóema» del tiempo remite a un tiempo noético en el que todos los problemas genéticos deberán situarse. La pretendida exclusión de lo constituido había dejado tan solo una ley o un «*eidos*» del tiempo, ambos constituidos. La reducción eidética parece entonces insuficiente para escapar de las contradicciones de la génesis, esa continuidad del devenir infinito y del comienzo absoluto, de la continuidad y de la discontinuidad, de la tradición y de la creación, de la pasividad y de la actividad, etc. Lo originario absoluto se nos escapa a medida que se profundiza en su sentido. Para que la conciencia inmanente del tiempo no sea una ilusión subjetivista, para

50. *Ibid.*, § 39, p. 70-71 <*Hua*. X, p. 83; versión fr.: p. 109 [versión cast.: p. 103]>. El subrayado es nuestro.

que la esencia del tiempo no sea un concepto, para que sean conciencia y esencia *de un* tiempo efectivo, tienen que estar ligadas por una síntesis originaria al tiempo y al ser constituidos *a priori*. La intencionalidad reencontrará entonces todo su sentido. ¿No resulta efectivamente contradictorio «desconectar» las trascendencias y pretender captar la inmanencia pura de la vivencia, cuando se está proclamando la intencionalidad de la conciencia? En la inmanencia vivida, la intencionalidad solo podía reaparecer si se conservaba lo real como «nóema» mentado intencionalmente por un acto noético. Entonces se podía reducir la génesis a su «sentido». Pero como estaba constituido por el acto temporal y originario de un sujeto, ese «sentido» tiene que ser a su vez «reducido» para dejar que el análisis constitutivo se profundice. La intencionalidad trascendental debe ser, de nuevo, objeto de una explicación más amplia. Para alcanzar su originariedad, debe amplificarse y modificarse el método de la reducción. Puesto que este ya no se define como una exclusión o una desconexión, el ser del mundo trascendente y de lo constituido en general será «suspendido» sin ser suprimido; se pondrá entre paréntesis la génesis sin que sea negada o descartada. Quizá comprenderemos entonces el verdadero sentido de una «neutralización» fenomenológica de la génesis.

2

LA «EPOKHÉ» RADICAL Y LA IRREDUCTIBILIDAD DE LA GÉNESIS

Desde 1905, fecha de las *Lecciones*, todos los esfuerzos de Husserl se orientan hacia un mismo objetivo: definir la esfera de la constitución trascendental, originaria y concreta. Todos se fundamentan en una única y misma posibilidad que es aquí, al mismo tiempo, una primera necesidad metodológica: la de una reducción fenomenológica en cuyo sentido Husserl nunca dejará de profundizar. Esa reducción es, en particular, la que parece orientar de una manera cada vez más urgente la evolución de la fenomenología y determinar el momento decisivo en el que Husserl pasa de la constitución estática a la constitución genética. Así, más que estudiar directamente el contenido complejo de las descripciones «estáticas», concentrémonos en su última condición de posibilidad.

El acceso a la conciencia inmanente del tiempo solo era posible mediante una «desconexión» de las trascendencias. Pero resultó que el carácter «privativo» de esta reducción nos dejaba sin salida. Sin la constitución pasiva de la donación temporal hylética en la «impresión originaria», era imposible comprender la identidad de la subjetividad absoluta del flujo temporal –pues entonces resultaba formal– con la vivencia fenomenológica y las objetividades temporales que se constituyen en ella. En cierto sentido, así permanecíamos todavía en un estadio pre-fenomenológico. El tema de la intencionalidad quedaba ocultado, el sujeto fenomenológico seguía constituido, ya como sujeto o libertad formal, ya como momento temporal. Se tenía entonces que, o bien negar todo devenir concreto, toda génesis, o bien sumergir ahí al sujeto constituyente a la manera de un objeto empírico. Se requería una explicitación más radical. Había que reformar la idea de reducción.

Ahora bien, toda la historia del tema de la reducción[1] muestra con evidencia que, cuanto más se acerca Husserl a un radicalismo de la reducción y le somete ámbitos amplios y diversos (tesis natural, ciencias de la naturaleza, ciencias del espíritu, trascendencia de dios, trascendencia de la eidética, lógica pura, etc.) tanto más la distingue de una abstracción, de una «sustracción» que borraría pura y simplemente su objeto para dejar tan solo un residuo individual y formal. Husserl insiste así, cada vez más, en la diferencia que separa la neutralización de una pura y simple negación. La reducción no es una duda escéptica o un receso ascético en la inmanencia vivida. La reducción conserva lo que suspende. Mantiene el «sentido» del objeto cuya existencia «neutraliza».

Ahora bien, si se admite que toda «supresión» de la génesis como hecho empírico es insuficiente desde el punto de vista de la fenomenología trascendental misma, debemos entonces plantearnos la siguiente pregunta: ¿basta la simple «neutralización» de la génesis, tal como la entiende Husserl después de una lenta elaboración[2], para fundar la descripción de la constitución estática? O, más bien (puesto que tampoco podemos ignorar que Husserl mismo no estaba satisfecho y se vio obligado a pasar a una constitución genética), ¿cómo y por qué la mejor forma de la *epokhé* como reducción de la génesis pudo revelarse insuficiente para Husserl?[3]

LA REDUCCIÓN Y LA EXCLUSIÓN IDEALISTA DE LA GÉNESIS

Va de suyo que la investigación de la constitución originaria[4] todavía excluye toda idea de génesis histórico-psicológica. «No hablamos aquí en términos de historia. La palabra origen no nos

1. Cf. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, Introducción de W. Biemel, y Tran Duc Thao, «*Les origines de la réduction phénoménologique chez Husserl*», en *Deucalion*, 3, Paris 1947; y P. Ricœur, «Introducción», *Ideas* I, en la versión fr.

2. *La idea de la fenomenología* es el texto de cinco conferencias impartidas en Göttingen en 1907 y que presentan la primera doctrina de la reducción <cf. *supra*, «Prefacio», n. 42>.

3. La reducción seguirá siendo, no obstante, la única condición de toda «tematización» fenomenológica. Cuando la fenomenología sea genética, el método de la reducción seguirá pareciéndole válido a Husserl.

4. Nos referimos ahora a las *Ideas relativas para una fenomenología*, 1913, la obra más elaborada e importante de ese período. Citaremos directamente la excelente

obliga ni nos autoriza a pensar en una génesis entendida en el sentido de la causalidad psicológica o en el sentido de un desarrollo histórico. ¿A qué otro sentido de la palabra se está aludiendo?

»La cuestión solo podrá plantearse más tarde con la claridad de la reflexión y de la ciencia. Pero cualquiera ya presiente que la prioridad del conocimiento concreto de tipo empírico sobre los hechos, sobre todo otro conocimiento, por ejemplo, sobre todo conocimiento ideal de tipo matemático, no tiene necesariamente un sentido temporal y se comprende necesariamente en un sentido intemporal»[5].

DE LA REDUCCIÓN EIDÉTICA A LA REDUCCIÓN TRASCENDENTAL

Esta génesis histórica estaba excluida de entrada por una reducción eidética; esta reducción, gracias a la técnica de la «variación imaginaria», nos permitía pasar del hecho a la esencia, de la singularidad real a la generalidad eidética. Esta última debía ser un *a priori* concreto[6]. Al no ser construida, sino captada por una intuición, esa generalidad eidética planteaba un nuevo problema genético que Husserl dejaba en la sombra: ¿cómo puede lo concreto de la esencia escapar a una síntesis constitutiva que supone una temporalidad, por más originaria que fuera? O bien este *a priori* era *formal*, algo que Husserl niega enérgicamente, o bien su determinación concreta, para no ser puramente empírica, tenía que remitir a una génesis trascendental. Ahora bien, Husserl no se preocupa por esta dificultad. Simplemente se limita a advertir que la esencia es constituida –estáticamente– por el acto de una conciencia trascendental que una reducción, ya no eidética sino fenomenológica, nos revelará. La dificultad se desplazará entonces hacia esa reducción.

traducción de P. Ricœur <*Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, Gallimard, Paris 1950 [versión cast. de Antonio Zirión, nueva edición y refundición integral de la trad. de José Gaos, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, FCE, México 2013]>.

5. *Idées* I, cap. III, p. 13 [versión cast.: p. 87-88, nota a –el texto de la versión castellana varía sustancialmente respecto a la versión francesa citada por J.D.–].

6. Husserl distingue su concepción del *a priori* de la concepción de Kant. Toma sus precauciones de lenguaje a este respecto: cf. *Idées* I, introducción del autor, p. 9 [versión cast.: p. 82-83] y § 17, p. 57, nota del traductor, sobre todo p. 70, nota 1 del traductor [J.D. se refiere a la ed. fr.].

La «tesis» de la actitud natural es la historia vivida espontáneamente: en ella, «tengo conciencia de un mundo que se extiende sin fin en el espacio, que tiene y ha tenido un desarrollo sin fin en el tiempo»[7]. Es decir, que la temporalidad vivida en esa actitud es objetiva; yo participo en ella, la tengo en cuenta pero, al no tener ninguna conciencia originaria o creadora, puede decirse que asisto a su desarrollo y, aun conociéndola, su sentido primero se me escapa. Husserl ya escribía en las *Lecciones*: «Naturalmente, todos sabemos lo que es el tiempo, es lo más conocido en el mundo»[8]. Lejos de aparecer tal y como es, es decir, más originario que el espacio, el tiempo se mezcla indistintamente con nuestro universo espacial y todo lo que se dice respecto a este último «se aplica al mundo considerado como *el orden de los seres en la sucesión temporal*. Este mundo que es presente para mí ahora –y de igual manera evidentemente para todo ahora en estado de vigilia– tiene su horizonte temporal infinito en ambos sentidos, su pasado y su futuro, conocidos y desconocidos, inmediatamente vivos o privados de vida»[9]. El mundo espacio-temporal es un mundo total, nunca se trata de distinguirlo «realmente» de una esfera trascendental o de un *a priori* formal. Es el todo del ser en su infinidad y su inacabamiento. «No deja de estar presente para mí, en él yo mismo estoy incorporado. De modo que este mundo no está ahí para mí como un simple *mundo de cosas* (*Sachen*), sino, según la misma inmediatez, como *mundo de valores*, como *mundo de bienes*, como *mundo práctico*»[10]. El mundo espacio-temporal define mi entorno natural, los entornos «ideales»[11] y el entorno de tipo intersubjetivo[12]. En las páginas que siguen a la descripción de la actitud natural, Husserl evoca la posibilidad de una alteración radical de esta actitud por su «desconexión» o su «puesta entre paréntesis» (*die Ausschaltung, die Einklammerung*) y la distingue así muy netamente de la duda cartesiana, a la que se parece en muchos aspectos. «Un procedimiento de este tipo, *posible a cada instante*, es por ejemplo la *tentativa de duda universal* que Descartes intentó llevar a cabo, pero con un propósito muy diferente, con la intención de hacer aparecer un plano ontológico absolutamente sustraído a la duda»[13]. Resulta claro que, inicialmente, la intención de Husserl no es «sustraer» al mundo natural una «región» de lo indudable. Lo que interesa a Husserl no es la duda misma, sino la «tentativa» de dudar[14]. «La *tentativa* de duda de algún objeto de conciencia *en cuanto presente tiene necesariamente por efecto suspender* (*Aufhebung*) la 'tesis'; esto es precisamente lo que nos interesa. No que la tesis se convierta en antítesis, que la posición se convierta en negación; o que se vuelva conjetura, suputación, indecisión, duda (sea cual sea el sentido de la palabra); nada de todo ello está bajo el poder de nuestro libre arbitrio»[15]. Todos estos actos, estas modalidades de la creencia, de igual manera que el libre arbitrio al que Husserl hace alusión, son entendidos en sentido «mundano» de realidad psicológica; ¿qué significaría una libertad de actuar sobre acontecimientos «reales»? ¿Sería esta libertad, a su vez, «real»? En tal caso perdería su esencia de libertad. Y si fuera irreal, por simple oposición a la realidad (*Realität*), no podría ejercerse o actualizarse. De hecho, la oposición entre la realidad y la irrealidad se neutraliza por la reducción. Después de la reducción, lo que permanece de nuestra relación con el mundo es una creencia neutralizada más allá o más acá de la oposición entre creencia e increencia. Cuando Husserl afirma que *esta conversión de valor depende de nuestra entera libertad*[16], no se trata de una libertad real, sino nuevamente de una libertad trascendental que no se comprende en el conflicto «mundano» del determinismo y del libre arbitrio. Distinguida de la duda metódica de Descartes, la reducción es menos aún una negación sofística o una duda escéptica respecto a la existencia del mundo. Es más bien algo absolutamente original. No abandonamos la tesis que hemos operado; no cambiamos nada de nuestra convicción que, en sí misma, sigue siendo la que es, mientras no hagamos intervenir nuevos motivos de juicio, que es precisamente lo que no hacemos. Y, sin embargo, la tesis experimenta una modificación:

7. *Ibid.*, I, I, § 27, p. 87 [versión cast.: p. 135].
8. *Vorlesungen*, Introducción, p. 2 <*H.* X, p. 3; versión fr.: p. 3 [versión cast.: p. 25]>.
9. *Idées* I, § 27, p. 89-90 <aquí, como en lo que sigue, el subrayado siempre es de Husserl [versión cast.: p. 136-137]>.
10. *Ibid.*, § 27, p. 90 [versión cast.: p. 137].
11. *Ibid.*, § 28.
12. *Ibid.*, § 29.

13. *Ibid.*, § 31, p. 97 [versión cast.: p. 141].
14. *Ibid.*, § 31, p. 98 [versión cast.: p. 143].
15. *Ibid.*
16. *Ibid.*, § 31, p. 99 [versión cast.: p. 143].

mientras permanece en ella misma lo que es, *la ponemos por decirlo así 'fuera de juego', 'desconectada', 'entre paréntesis'*. La tesis sigue estando ahí, como también sigue estando en el paréntesis lo que acotamos en él, y como está ahí también, fuera de las conexiones del circuito, lo que excluimos de él. Incluso podemos decir que la tesis sigue siendo una vivencia, *pero no hacemos de ella 'ningún uso'*; no en el sentido natural de que nos privaríamos de ella [...] se trata [...] [de] una conversión de valor, ella misma original»[17]. Así pues, parece aquí que haya desaparecido, a pesar de las imágenes «mundanas»[18] de la desconexión y de la puesta entre paréntesis, el carácter privativo de la reducción que hacía oscilar la pretendida neutralización entre un psicologismo y un formalismo. La alteración radical de la tesis no le quita nada, precisamente porque es alteración absoluta. Sería entonces interesante verificar en detalle esta dialéctica de la alteración: nada cambia porque hay alteración absoluta –lo absoluto de lo Otro es lo Mismo[19].

No obstante, Husserl todavía no ha experimentado la fecundidad o la esterilidad del método reductivo en muchos análisis. El sentido de la reducción sigue siendo ambiguo para él. Después de todas las precauciones que acabamos de evocar, la conciencia pura o trascendental que Husserl tematiza es entendida como un residuo fenomenológico[20]. No estamos, por tanto, en la fuente originaria de la constitución trascendental. Husserl plantea aquí una cuestión que marca una clara regresión respecto a las consideraciones metodológicas iniciales.

La conciencia, región eidética y «residuo» fenomenológico

«*¿Qué puede subsistir, pues, cuando desconectamos el mundo entero, incluyéndonos a nosotros mismos, así como toda especie de 'cogitare'?*»[21]. Esta pregunta da a entender que, después de la reducción, *queda* intacto un ámbito ontológico y no, como decía

17. *Ibid.*, § 31, p. 98-99 [versión cast.: p. 142-143].
18. Sobre el sentido y la necesidad de estas imágenes, véase la nota de P. Ricœur (p. 99, n. 5 [de su traducción francesa de *Ideas* I]).
19. Cf. *supra* nuestro «Prólogo», pág. 41-42.
20. *Ibid.*, § 33, p. 105 [versión cast.: p. 147].
21. *Ibid.*, § 33, p. 106 [versión cast.: p. 147].

Husserl mismo más arriba, una esfera donde la totalidad del ser está neutralizada. Procedemos así solo por la determinación de una eidética regional cuya constitución y devenir plantearán los problemas que ya nos hemos encontrado. La génesis ya no está neutralizada, sino excluida como un ámbito de la facticidad empírica. Volvemos a caer más acá de la posición fenomenológica de la cuestión. La intención presente de Husserl, por más contradictoria que sea con su propósito inicial, no es por ello menos explícita; se trata *«de alcanzar una nueva región del ser que, hasta ahora, no ha sido delimitada según su especificidad y* en la que, como en toda región auténtica, el ser es *individual»*[22]. En esta medida, como vemos, la fenomenología todavía no ha superado radicalmente el debate de las filosofías clásicas, del empirismo y del criticismo. O bien la conciencia, como región ontológica, se constituye de igual manera que las otras regiones a las que se opone según relaciones de alteridad absoluta. Nos quedamos así en un empirismo psicologista. La alteridad de la región «conciencia» como inmanencia absoluta, en relación con la región «naturaleza», es contraria a la intencionalidad trascendental. Diga lo que diga, Husserl solo puede mantener aquí la intencionalidad a título psicológico. La fenomenología no está todavía más allá de la psicología intencional. O bien, en tanto que conciencia pura cuyo correlato es el mundo, el «yo» puro, «distinguiéndose» del mundo como de una región diferente de la suya, no es ni concreto ni temporal. Como tal, ya no es «vivencia» como origen constituyente[23]. Quedamos entonces prisioneros de un «yo pienso» formal; «en lenguaje kantiano: *el 'yo pienso' debe poder acompañar todas mis representaciones*»[24]. Pero ese «yo pienso» intemporal no puede estar en el origen del devenir de mis representaciones. Como estas, ese «yo pienso» *ya* es constituido. La esfera de la constitución originaria no se ha desvelado todavía.

Esta oscilación, entre una psicología intencional conjugada con un formalismo y una verdadera fenomenología trascendental, continúa a lo largo de todas las consideraciones metodológicas sobre la reducción y también en sus resultados. Por una parte, efectiva-

22. *Ibid.*
23. Cf. § 39, p. 125 [versión cast.: p. 161].
24. § 57, p. 190 [versión cast.: p. 209].

mente, esta reducción trascendental limitada que determina la conciencia como región ontológica (tematizada en una «eidética» regional) se presenta a menudo como una mediación metodológica o retórica hacia una reducción más radical que haría que esa región apareciera como originaria (*Ur-Region*) y constituyente en relación con otras regiones. «La reducción fenomenológica nos había ofrecido el imperio de la conciencia trascendental: era, en un sentido determinado, el imperio del ser 'absoluto'. Era la proto-categoría (*Ur-kategorie*) del ser en general (o, en nuestro lenguaje, la proto-región); las otras regiones se arraigan en ella; se relacionan con ella en virtud de su *esencia*; en consecuencia, todas dependen de ella»[25]. La definición de la conciencia como esencia pura tan solo estaba preparando al lector para una comprensión propiamente trascendental de la conciencia como región originaria. «Razones que surgen de la problemática de la teoría del conocimiento nos autorizan –si caracterizamos la 'conciencia pura', de la que trataremos ciertamente, como *conciencia trascendental*– a designar también la operación que contiene su clave como *epokhé trascendental*. Desde el punto de vista del método, esta operación se descompondrá en diferentes estadios de 'desconexión' o 'puesta entre paréntesis', y así nuestro método tomará el carácter de una reducción progresiva. Por ello, hablaremos a veces, e incluso preferentemente, de *reducciones fenomenológicas* (¡en plural!) [...]»[26].

Todas las paradojas de la reducción fenomenológica se encuentran en esta necesidad en apariencia teórica o pedagógica. ¿Por qué hay que partir siempre de lo que es natural, constituido, derivado, etc., para descubrir solo *finalmente* la originariedad pura? Implícita o explícitamente, el problema de la génesis preocupará constantemente a Husserl. Había que partir de la descripción psicologista para descubrir una pureza *a priori* de la lógica formal. Era necesario examinar esos *a priori* formales para que aparecieran en su devenir infinito como constituidos por una subjetividad trascendental. Se tuvo que partir del tiempo objetivo para remontar al tiempo vivido, etc. Ahora, tenemos que empezar por la descripción de la actitud natural para definir la posibilidad de la

25. § 76, p. 242 [versión cast.: p. 247].
26. § 33, p. 108-109 [versión cast.: p. 149].

reducción; pero esta, siendo todavía «mundana», tan solo deja tras ella una región «conciencia» cuya descripción debe en lo sucesivo remitirnos a una conciencia puramente originaria. Así, cuanto más profundiza la reflexión en el sentido de la originariedad, más numerosas son las mediaciones que debe atravesar. Este itinerario que se recorre en el sentido inverso al devenir y a la constitución fenomenológica tiene su temporalidad propia, su sentido efectivo. Si su necesidad es ineluctable, es válida *a priori*. Es esencial. ¿Qué relación mantiene entonces con la temporalidad fenomenológica? No tiene que estar asociada exteriormente a ella. ¿Por qué la reducción trascendental siempre es posible en cierto momento del devenir histórico (reproducido aquí y especificado en la exposición del método reductivo de Husserl)? Todavía no podemos saberlo. Si *siempre* nos vemos obligados a empezar «realmente» o «formalmente»[27] por un momento ya constituido que debemos acoger y aceptar pasivamente, si es esta una ley esencial y *a priori*, entonces tenemos que preguntarnos si esta necesidad está ligada al movimiento mismo de la constitución trascendental y del devenir trascendental. Husserl no se pregunta sobre una necesidad que es y debe seguir siendo, para él, accidental. Se contenta tan solo con anunciar aquí y allá el cumplimiento necesario de la reducción por el descubrimiento de una conciencia concreta y no formal: «[...] *la conciencia pura en su ser propio absoluto* [...] permanece, aunque hayamos 'desconectado' el mundo entero, con todas las cosas, los seres vivos, los hombres incluidos nosotros mismos. No hemos perdido nada propiamente, sino ganado la totalidad del ser absoluto, el cual, si se entiende correctamente, contiene en sí todas las trascendencias del mundo, las 'constituye' en su seno»[28]. Para decirlo con imágenes, Husserl afirma que lo que se pone entre paréntesis no se borra de la pizarra fenomenológica, sino que tan solo se pone precisamente entre paréntesis, y por ello queda marcado por cierto signo[29]. Como apunta P. Ricœur: «Esta frase capital marca el giro de la reducción que deja un 'residuo' a la

27. Aquí es, siempre según el mismo motivo, lo mismo. Comienzo «real» y comienzo formal están ambos privados de originariedad absoluta. Ambos están fundados por un comienzo fenomenológico.
28. § 50, p. 165-166 [versión cast.: p. 190-191].
29. Cf. § 31 a § 62, *et passim*.

constitución que retiene '*en*' sí lo que parece excluir '*de*' *sí*. La reducción permanecía limitada mientras 'separaba la conciencia' y 'remitiendo' a ella la realidad, se vuelve indiscernible de la constitución trascendental que descubre el sentido del mundo»[30].

Pero este tipo de declaraciones son muy poco frecuentes y no corresponden al contenido de los análisis que las engloban. Husserl piensa que, si no se empieza «aislando» la esfera de la conciencia como una región eidética netamente distinta de lo «real» mentado por ella, se acabará forzosamente confundiendo el devenir trascendental con el devenir empírico en una perspectiva fundamentalmente psicologista. La distinción entre génesis trascendental y génesis empírica todavía no está preparada. Así pues, dispuesto a permanecer más acá del nivel fenomenológico que pretenden sus análisis, Husserl debe limitarse al formalismo de una conciencia pura «residual» que se opondrá al mundo trascendente como lo indudable a lo dudoso, lo puro a lo impuro, lo originario a lo constituido, lo absoluto a lo relativo. Este tema reúne las declaraciones más importantes de *Ideas* I. «*La conciencia tiene en ella misma un ser propio que, en su absoluta especificidad eidética, no se ve afectado por la exclusión fenomenológica*. Así la conciencia subsiste como *residuo fenomenológico* y constituye una región del ser original por principio y que puede convertirse, de hecho, en el campo de aplicación de una nueva ciencia –en resumen, la fenomenología...»[31]. Como se afirma un poco más lejos: «La esencia de la conciencia» es «considerada como tema de investigación»[32]. Vemos así cómo estos análisis eidéticos impiden cualquier investigación de una constitución propiamente originaria. Por una parte, una región eidética no puede, en cuanto tal, constituir otra. Por otra parte, su devenir es en sí inexplicable. Pertenece al orden temporal de los «objetos temporales» trascendentes que Husserl examinaba en vano en las *Lecciones*. No se entiende cómo el devenir de esta región «conciencia» puede «aparecerse». Y todavía se entiende menos cómo puede aparecerse como el mismo devenir que el de otras regiones. Por consiguiente, no se ha respondido al

30. *Ibid.*, nota 2 del traductor [de la ed. fr.].
31. § 33, p. 108 [versión cast.: p. 148-149].
32. § 34, p. 109 [versión cast.: p. 150].

problema del tiempo planteado en las *Lecciones*: ¿cómo explicar la coincidencia de lo constituyente y lo constituido? No será una región constituida, aunque fuese la región «conciencia», la que nos lo explicará.

En el fondo, nos encontramos aquí al nivel del primer tomo de las *Investigaciones lógicas*, las cuales, manteniéndose en un mundo de esencias constituidas e intemporales, reclaman un retorno a la subjetividad constituyente. Sin duda, la conciencia es aquí «esencialmente» temporal. Pero se trata de una temporalidad tematizada en su esencia *a priori* y ella misma «intemporal». La insuficiencia de un logicismo no se ha colmado. Se describe el origen y el movimiento del devenir trascendental al nivel eidético de una constitución estática. La neutralización fenomenológica de la génesis se ve enturbiada por una disociación logicista[33]. Por una parte, tenemos el mundo de la vivencia inmanente, reino de la percepción «adecuada»[34] y de la indubitabilidad absoluta; y, por otra parte, tenemos el mundo de la percepción exterior sujeta a duda[35]. «Toda percepción inmanente garantiza necesariamente la existencia de su objeto. Cuando la reflexión se aplica a mi vivencia para captarla, he captado un absoluto, cuya existencia (*Dasein*) no puede por principio ser negada. [...] sería absurdo creer posible que una vivencia *dada de esta manera no* existe verdaderamente»[36]. Es sabida la diferencia esencial entre «percepción inmanente» y «percepción trascendente». La primera es adecuada, capta inmediatamente la totalidad de su objeto puesto que se confunde con él[37]. En cambio, es una necesidad *a priori* que la cosa trascendente se dé siempre solo por escorzos, perfiles (*Abschattungen*); por definición, la cosa trascendente no puede agotarse por el acto que la aprehende. «Es propio de la esencia del mundo de las cosas [...] que ninguna percepción, por más perfecta que sea, dé en su ámbito un absoluto; de ello resulta entonces esencialmente que toda experiencia, por más vasta que sea, deja subsistir la posibili-

33. Disociación cuyos términos están invertidos.
34. Cf. § 44, p. 140-144 [versión cast.: p. 172-176].
35. Cf. § 46, p. 148 [versión cast.: p. 178].
36. *Ibid.*, p. 148-149 [versión cast.: p. 178].
37. Esta confusión entre la realidad ingrediente (*reell*) de la vivencia y su «aparición» parece impedir *a priori* toda «reducción» en esta esfera en que la existencia y la esencia se confunden *a priori*.

dad de que lo dado *no* exista, a pesar de la conciencia persistente de su presencia corporal y 'en persona': *la existencia* (*Existenz*) *de las cosas nunca es requerida como necesaria por su propia donación*; en cierta manera siempre es *contingente*»[38]; en esto, la esfera del mundo trascendente queda excluida *a priori* de la esfera inmanente y absoluta: «ya no hay lugar en la esfera absoluta para el conflicto, el simulacro, la alteridad» y resulta ser una «esfera de posición absoluta»[39]. En efecto, no puede dirigirse ninguna crítica a estos análisis como tales ni en su contenido eidético propio. Parece que no es necesario examinarlos de nuevo y, de hecho, Husserl no los tocará jamás[40]. Ahora bien, en la medida en que son simplemente análisis eidéticos, requieren una explicación más amplia. ¿Cuál es la relación de «fundación» de estas dos regiones eidéticas? ¿Cómo se anuncian las «trascendencias» *en* la vivencia inmanente? ¿Cómo será la vivencia y cuál será, conformemente a su esencia intencional, vivencia *de* lo que no es él? ¿Cómo puede lo dudoso presentarse en la esfera de lo indudable, lo «relativo» en lo «absoluto»? En otras palabras, ¿cómo conciliar en un único y mismo tiempo la vivencia inmanente y el mundo trascendente? ¿Cómo pueden constituirse las objetividades temporales a partir de un flujo puro de la vivencia? «El flujo de la vivencia, que es mi flujo, el del sujeto pensante, puede ser tan ampliamente como se quiera no aprehendido, desconocido respecto a las partes ya pasadas y las que están por venir; pero basta con que dirija la mirada a la vida que fluye en su presencia real y que, en ese acto, me capte a mí mismo como el sujeto puro de esta vida [...] para que pueda decir sin restricción y necesariamente: *Yo soy*, esta vida es, yo vivo: cogito. Todo flujo vivido, todo yo, en cuanto tal, implica la posibilidad por principio de alcanzar esa evidencia»[41]. Pero este absoluto inmanente a sí mismo e inmediatamente evidente «para sí» no nos ofrece ninguna garantía respecto a las objetividades temporales que se fundan en él. O bien estas son trascendentes al flujo a título de realidades constituidas: la intencionalidad que

38. *Ibid.*, p. 150 [versión cast.: p. 179].
39. *Ibid.*, § 46, p. 150 [versión cast.: p. 179].
40. Los textos que citamos han sido extraídos de la 3.ª edición (1928). Es la simple reproducción de la 1.ª edición.
41. *Ibid.*, § 46, p. 149 [versión cast.: p. 178].

funda originariamente la evidencia de su «donación» debe, para realizar su movimiento, escapar de la inmanencia del flujo puro de la vivencia. Este flujo sería originariamente correlativo al flujo objetivo. O bien –y tal parece ser el caso en las *Ideas* I– la objetividad temporal forma parte originariamente del flujo puro de la conciencia a título de significación noemática. La correlación noético-noemática se sitúa en el recinto de la subjetividad absoluta. Pero la intencionalidad, en la medida en que alcanza originariamente el objeto dado «en persona», todavía no ha sido desarrollada como hubiera sido necesario. De hecho –y esta es la causa primera de todas las dificultades en las *Ideas* I–, el mundo no viene considerado en su «realidad» a lo largo de esos análisis, sino en su valor noemático. En las *Ideas*, Husserl nunca considera la relación del sustrato real y del sentido noemático que definirá el problema de una génesis del sentido. Al reducirse el mundo real a su *sentido originario para* la conciencia, podemos imaginar la inexistencia del mundo real y de las objetividades reales sin suprimir la intencionalidad de la conciencia. Dado que esta no viene definida aquí como un acceso originario al ser del objeto «real» –X indeterminado, polo e idea de una determinación noemática infinita[42]–, sino a su sentido noemático, Husserl afirma que puede entonces conservarse independientemente de la existencia «real» del objeto. La objetividad noemática remplaza la objetividad real. De igual manera, el tiempo del mundo –que, por el intermediario de las «objetividades temporales», concuerda con el tiempo inmanente– no es el tiempo real, sino el tiempo noemático originariamente en correlación con un tiempo noético.

El fundamento del idealismo absoluto: una estructura «ya constituida»

Todas las dificultades y las oscuridades de las *Ideas* I, todo lo que permite afirmar que Husserl está instalado en un idealismo[43], se basan en el hecho de que nos mantenemos en las «estructuras»

42. *Ibid.*, § 135, p. 457 y § 143, p. 480 [versión cast.: p. 412-413 y 433, respect.].
43. Sin duda, no se trata de un idealismo subjetivista de estilo clásico; podemos decir, empero, que lo que le separa rigurosamente de ese idealismo apenas queda explicitado.

de la correlación noético-noemática. Dado que el mundo natural «no es más que» el «correlato» intencional de la conciencia[44], era inevitable acabar desembocando en el proyecto de un idealismo absoluto tal y como aparece en el célebre § 49, en el que la conciencia absoluta se presenta como el «residuo de la anihilación del mundo»[45]. «[...] todo este análisis no implica de ninguna manera que *deba* haber un mundo, alguna cosa. La existencia del mundo es el correlato de cierta diversidad de la experiencia que se distingue por ciertas configuraciones eidéticas. Pero *ninguna* evidencia exige que las experiencias actuales *solo* puedan desarrollarse si presentan tales formas de encadenamiento [...] *el ser de la conciencia* y todo flujo de la vivencia en general *se modificaría necesariamente si el mundo de las cosas se anihilara, pero* [...] *no se vería afectado en su propia existencia*»[46]. Como apunta P. Ricœur: «La anihilación del mundo no es la ausencia de intencionalidad, sino la destrucción por conflicto interno de toda verdad intencional, el 'simulacro' generalizado»[47]. «En la ruina del mundo, yo todavía sería conciencia intencional pero mentando el caos»[48].

No obstante, lo único que se está haciendo es aplazar el problema; la intencionalidad sigue sin estar explicitada radicalmente como captación originaria del ser antepredicativo del objeto[49]. Por ello, reconociendo la originalidad de su intención, podemos definir la filosofía de *Ideas* como un idealismo subjetivista y formal. Husserl lo explica mejor que cualquier comentario: «Así pues, vemos que la conciencia (la vivencia) y el ser real (*reales*) no son de ninguna manera especies de seres coordinados, cohabitando pacíficamente y entrando ocasionalmente en 'relación' o en 'contacto'. Tomando las palabras en su sentido verdadero, solo se ligan y forman un todo las cosas que están emparentadas por su esencia, teniendo una y otra una esencia propia en un sentido idéntico. Sin duda, al

44. § 47, p. 154 [versión cast.: p. 183].
45. § 49, p. 160 [versión cast.: p. 187].
46. *Ibid.* p. 160-161 [versión cast.: p. 187].
47. *Ibid.*, p. 160, n. 1 del traductor en la ed. fr.
48. *Ibid.*, p. 162, n. 1 del traductor en la ed. fr.
49. Incluso en el momento en que, más tarde, Husserl parece volver al mundo antepredicativo, al mundo anterior a toda significación y a toda «determinación» cultural, lógica, práctica, seguirá conservando un sentido noemático para ese «antepredicativo», comprometiendo así lo que se ha querido llamar el realismo de Husserl –retomaremos esta cuestión más adelante–.

ser inmanente o absoluto y al ser trascendente, se les puede aplicar los términos 'ente' (*seiende*), 'objeto' (*Gegenstand*): uno y otro tienen su estatuto de determinación; pero es evidente que lo que nombramos entonces, por una y otra parte, objeto y determinación objetiva solo lleva el mismo nombre en referencia a categorías lógicas vacías. Entre la conciencia y la realidad se abre un verdadero abismo de sentido. Por un lado, tenemos un ser que se esboza, que nunca puede ser dado absolutamente, un ser puramente contingente y relativo; por el otro lado, un ser necesario y absoluto, que por principio no se da por escorzos y apariencia.

»Así pues, incluso si el sentido de las palabras permite hablar ciertamente del ser real (*realen*) del yo *humano* y de su vivencia de conciencia *en* el mundo, y hablar de los diversos aspectos del ser real desde el punto de vista de las conexiones 'psicofísicas', resulta claro, a pesar de todo esto, que la conciencia considerada en su '*pureza*' debe ser considerada como un *sistema de ser cerrado en sí mismo* (*für sich geschlossener Seinszusammenhang*), como un sistema de *ser absoluto* en el que nada puede penetrar y del que nada puede escaparse, que no tiene exterior de orden espacial o temporal, que no se puede situar en ningún sistema espacio-temporal, que no puede asumir la causalidad de ninguna cosa, ni ejercer la causalidad sobre ninguna cosa –si se supone que la causalidad tiene el sentido normal de la causalidad natural que instituye una relación de dependencia entre las realidades. Por otra parte, el conjunto del *mundo espacio-temporal*, donde el hombre y el yo humano se insieren a título de realidades individuales subordinadas, tiene *en virtud de su sentido un ser puramente intencional*; por consiguiente, tiene el sentido puramente secundario, relativo de un ser *para* una conciencia. Es un ser que la conciencia pone en sus propias experiencias y que, por principio, solo es accesible a la intuición y solo es determinable como aquello que permanece idéntico en la diversidad motivada de las apariencias –un ser que está *más allá* de esa identidad es una Nada»[50].

En una primera lectura, el idealismo absoluto y sistemático que se define aquí parece no tener fisuras. Gracias a que se conserva la intencionalidad, tal idealismo evita los reproches dirigidos

50. § 49, p. 163-164 [versión cast.: p. 189-190].

normalmente contra un idealismo berkeleyiano. Gracias a que la vivencia viene descrita como la fuente última de evidencia, ese idealismo se distingue de las construcciones de un idealismo metafísico de tipo postkantiano. La existencia queda integrada a título de nóema; y dado que la alteridad (o la intersubjetividad) no se da aquí originariamente como tal, esta también resulta una configuración eidética, una composición noemática; en definitiva, y sobre todo, el tiempo no es más que una vivencia intencional. Así, la existencia ante-predicativa en cuanto tal, la del sustrato material del objeto, del flujo primitivo del tiempo, de la alteridad personal ha sido, según el punto de vista escogido, o bien expulsada definitivamente fuera de la vivencia, o bien integrada en la vivencia a título de correlato noemático. Decíamos más arriba que tal posición proponía un desvelamiento insuficiente de la intencionalidad. Lo seguimos pensando, pero parece que esta verdad se acomoda aquí con su contrario. Y ello porque puede decirse inversamente lo siguiente: la intuición profunda que legitima todo este proceso es la elucidación más atrevida de la intencionalidad. En efecto, si se desarrollara toda la envergadura de la intencionalidad y se hiciera de esta una captación originaria y directa de la existencia «real» (*real*)[51], entonces esta misma captación tendría que ser a su vez «real». El acto intencional sería un acto «real», un «hecho». Y así se derrumbaría toda la fenomenología. Nada nos permitiría entonces distinguir entre la vivencia y la facticidad natural. No sería posible ninguna «evidencia». Nos enmarañaríamos así en una ciencia de la naturaleza cuyo sentido y condición de posibilidad se nos escaparían. No podría definirse originariamente ningún acceso a la objetividad.

En este sentido, el idealismo husserliano no es entonces una reducción o un estrechamiento subjetivista o psicologista de la intencionalidad, sino que le restituye al contrario todo su potencial

51. Nos contentaremos con precisar *real* o *reell*, sin concertar el adjetivo con el nombre, cada vez que no se trate de una cita. [Para la versión cast., y como se habrá visto en pasajes anteriores, retomamos la distinción establecida para el vocabulario fenomenológico español entre «real», como traducción del término alemán «*real*», e «ingrediente» para la traducción del término alemán «*reell*». Aunque no sigo estrictamente las distinciones propuestas por la edición de *Ideas I* de Antonio Zirión, véanse los interesantes comentarios que este propone al respecto en su glosario a *Ideas I*, *op. cit*, p. 794 (N. del T.)].

noético. Ahora bien, tanta coherencia resulta inquietante. Dando cuenta de la validez del conocimiento con una profundidad tan minuciosa, ¿qué se ha hecho sino «sustituir» la existencia por la esencia *de* la existencia, el tiempo por la experiencia del tiempo, la alteridad por su configuración eidética? En lugar de describir la génesis de la esencia a partir de la existencia antepredicativa, ¿se ha hecho algo más que una alusión al sentido *a priori* de la génesis que preside la génesis del sentido? ¿Acaso no se ha seguido un movimiento inverso al movimiento real, garantizándose así la inteligibilidad *a priori* de lo que ha «devenido»? Sin duda, resulta necesario que la intencionalidad no sea un acto «real» ya que, si así fuera, como componente fundamental de una vivencia que por esencia no es «real», la intencionalidad sería una potencia falaz y una facticidad constituida. Puro fantasma sería también nuestro sentimiento de evidencia originaria. Pero esta evidencia, en la medida en que está fundamentada por un «acto donador originario»[52], en el cual el objeto se da «en persona», ¿no implica necesariamente una pasividad fundamental, anterior a la actividad noética y a la formación del sentido noemático?[53] La intencionalidad es al mismo tiempo activa y pasiva. En la medida en que es pasiva, ¿no es el objeto que «recibe» al inicio necesariamente «real» y pre-noemático? Aun no siendo un acto real, ¿no debe la intencionalidad ser conciencia del objeto «real» en cuanto tal? La percepción, acto donador originario, ¿no hace explotar ese mundo de la pura vivencia? Si la pasividad se introduce así en las estructuras noético-noemáticas, conciliables solamente con la actividad constitutiva de la conciencia intencional, ¿no oscila o vacila el sistema entero? Esta reducción que solo deja el mundo cerrado de la conciencia intencional, ¿no es acaso reducción de lo que no está constituido primitivamente por la conciencia? ¿No puede la intencionalidad profundizarse en el sentido de la actividad y de la pasividad, de la generación del sentido y del «ver» originario? ¿Por qué seguimos encontrando los dos tipos de reducción entre los que oscila Husserl? ¿Y por qué Husserl acaba en las *Ideas* I escogiendo la reducción privativa que solo puede salvar la actividad intencional encerrándola en la

52. *Ideas I*, *passim*.
53. ¿Cómo puede el objeto en persona ser *a priori* noemático?

esfera subjetiva de la correlación noético-noemática? La teoría de la reducción es solidaria de una descripción insuficiente de la percepción, en la cual la relación entre una actividad y una pasividad simultáneamente originarias todavía se encuentra desequilibrada. Esta es la relación que debemos analizar ahora y que nos mostrará, claramente, que es la dificultad genética lo que Husserl está eludiendo en todas estas cuestiones.

LA GÉNESIS DE LA PERCEPCIÓN: LA «HYLÉ» Y LA «MORPHÉ»

El «yo» puro y el «yo» actual

Limitémonos al interior del círculo noético-noemático. Hasta ahora, parecía que todas las declaraciones de Husserl eran válidas universalmente para una «conciencia en general». La individualidad concreta de lo percibido era individualidad «mentada», dotada entonces de un sentido noemático y, en cuanto tal, asimilada a la vivencia. Dado que no era «real» en tanto que conocida en la configuración eidética, tal individualidad venía universalizada de inmediato en tanto que individualidad percibida o en tanto que individualidad percibiente. Por otra parte, lo que permanecía después de la reducción, era solamente un «yo» puro. «[…] una vez realizada esta reducción, si recorremos el flujo de las múltiples vivencias que solo subsiste a título de residuo trascendental, no nos topamos en ningún lado con el yo puro como una vivencia entre otras vivencias, ni tampoco como un fragmento original de una vivencia que nacería con la vivencia, de la que sería un fragmento y se desvanecería de nuevo con ella […] [el yo puro] pertenece más bien a toda vivencia que sobreviene y fluye; su 'mirada' se dirige al objeto 'a través' de todo cogito actual. El rayo de esa mirada (*Blickstrahl*) varía con cada cogito, surge de nuevo con un nuevo cogito y se desvanece con él. Pero el yo permanece idéntico. […] La identidad absoluta que este conserva a través de todos los cambios reales y posibles de las vivencias no permite considerarlo *en ningún sentido como una parte o un momento ingrediente* (*reell*) de las vivencias mismas […] En lenguaje kantiano: "*el 'yo pienso' debe poder acompañar todas mis representaciones*"»[54]. Definido así, ese «yo puro» que garantiza perfectamente el carácter «irreal» de la actividad intencional parece, no obstante, puramente formal; en tal medida, no entendemos entonces cómo se efectúa su acuerdo o su coincidencia con la multiplicidad de las vivencias concretas. Tampoco podemos imaginar cómo puede ser «al mismo tiempo» Ego puro y persona concreta y, sobre todo, cómo puede ser él mismo y en cuanto tal intencional, puesto que la intencionalidad le debería hacer salir originariamente de la pureza de su inmanencia a sí mismo y de su identidad analítica consigo mismo. Husserl, consciente de estos riesgos y no queriendo que ese «yo» sea condición de posibilidad pura y formal, precisa que «con este se presenta una trascendencia *original*, no constituida, una *trascendencia en el seno de la inmanencia*»[55]. Pero ¿qué hace aquí Husserl, sino describir la dificultad?¿Describir la dificultad de conciliar y unificar una cosa trascendental puramente vivida –que correría el riesgo de no ser ya más que la totalidad de las vivencias, obligándonos por ello asimismo a un «empirismo»– y una fuente trascendental no vivida que, evitándonos un puro y simple empirismo, correría el riesgo de ser solamente, en tanto que separado de la evidencia vivida, un producto formal y vacío, una unidad objetiva, una trascendencia constituida? Esta contradicción es permanente. El origen constituyente de la vivencia está en la vivencia y fuera de la vivencia, en el tiempo y fuera del tiempo, etc., y no podemos determinar exclusivamente en uno u otro sentido la originariedad absoluta. Ahora bien, esta dialéctica sería posible en una perspectiva genética, en la que el devenir *se* constituye originariamente y el «yo» se temporaliza originariamente, emergiendo constantemente fuera de sí mismo y permaneciendo inmanente a sí mismo; y ello en la continuidad del «ahora» originario al mismo tiempo constituyente y constituido por protención y retención de sí. Pero el devenir genético todavía no posee ninguna originariedad para Husserl: siempre constituido, el devenir genético remite a una constitución estática primitiva.

Esta no puede sino «sufrir» en su *coherencia lógica y sistemática* una contradicción que sería, al contrario, el motor mismo de una

54. *Ibid.*, § 57, p. 189-190 [versión cast.: p. 208-209].
55. *Ibid.*, p. 190 [versión cast.: p. 209].

constitución genética. En efecto, esta conciencia absoluta debe ser a la vez conciencia «actual»: «*El ser inmanente es indudablemente un ser absoluto, en el sentido en que por principio* 'nulla re indiget ad existendum'. *Por otra parte, el mundo de las 'res' trascendentes se refiere por completo a un conciencia, pero no a una conciencia concebida lógicamente, sino a una conciencia actual*»[56]. ¿Qué hace aquí que la conciencia sea «actual», es decir, por una parte concretamente presente y por otra parte conciencia *de* algo? No puede ser, al menos originariamente, ese «yo» puro que atraviesa «todos» los momentos de la vivencia o de la «mirada de la conciencia». ¿Debemos decir entonces que la actualidad del «yo» puro le es conferida por otra cosa que no es él mismo? ¿No equivale esto a hacer del yo una conciencia esencialmente lógica que solo resulta concreta y actual por una intervención exterior, por un objeto que se le impone, por un tiempo que se le apone? Si, inversamente, se le quisiera atribuir al «yo» puro, a pesar de su «intemporalidad» o su «omnitemporalidad»[57], la facultad de darse «a sí» la actualidad, estaríamos haciendo de él –y tal es sin duda la tendencia profunda de *Ideas* I– una intencionalidad *puramente y exclusivamente activa*; o sea, una intencionalidad mutilada. En última instancia, podemos decir que la *pura* actividad intencional es lo contrario de la intencionalidad. Y ello porque no se entendería entonces por qué la actividad noética requiere un correlato noemático ni por qué ese correlato podría estar fundamentado en un objeto dado «en persona» en la percepción. Una percepción puramente activa no debería tener sentido para Husserl. En ella, la intuición debe originariamente «ver» y «recibir» la presencia concreta del objeto que se da a toda construcción, a toda derivación, y nos remite a ese acto donador originario. Aunque la percepción sea percepción del tiempo o bien de un objeto espacial, parece en cualquier caso –como lo reconocerá más tarde el mismo Husserl– que una pasividad primitiva constituye la actualidad de una conciencia.

56. § 49, p. 162 [versión cast.: p. 188].

57. No hay ninguna «intemporalidad» en Husserl. Solo se escapa al devenir histórico o a la multiplicidad de las vivencias temporales por una «omnitemporalidad» –tal será el caso de las «objetividades ideales» de las matemáticas, de la lógica, de la cultura tradicional en general, etc.–. Aquí confundimos omnitemporalidad e intemporalidad del «yo» porque ni una ni otra son, en cuanto tales, originariamente «actuales».

La materia y la forma de la intencionalidad

Ahora bien, ¿acaso esta pasividad no introduce una mezcla en el interior de ese «yo», puro constituyente de sí? En ese mundo cerrado de las estructuras noético-noemáticas y de la vivencia intencional «irreal», ¿podrá integrarse sin misterio la pasividad *originaria* en la que el objeto real se da «él mismo»?

¿Podrá tal pasividad, sin ser alterada en su esencia, prestarse a una actividad noética *originaria* que, animándola, «activándola», hará de esa pasividad un nóema asimilado a la vivencia irreal en la totalidad estructurada de la experiencia intencional? Esta verdadera génesis del nóema a partir del objeto «real» acogido pasivamente no está clara en el pensamiento de Husserl. La pasividad pura, así como también la actividad pura, suspende el ejercicio de la intencionalidad. Una génesis dialéctica, que tuviera en cuenta el doble movimiento de la intencionalidad y la confundiera con la génesis pura del tiempo mismo en su auto-constitución, podría asumir esa contradicción que Husserl quiere suprimir ocultando bajo un velo las misteriosas relaciones entre la «hylé» sensual, componente ingrediente (*reell*) y no intencional de la vivencia, la «morphé» intencional y noética[58] que la anima y el nóema intencional no «ingrediente» que se constituye a partir de ellos.

Los textos relativos a la «hylé», poco numerosos en las *Ideen* I, son de los más difíciles y más oscuros de esa obra: «Con el nombre de *vivencias* –dice Husserl–, en el *sentido más amplio* de la palabra, nos referimos a todo lo que se encuentra en el flujo de la vivencia: por tanto, no solo las vivencias intencionales, las cogitaciones actuales y potenciales tomadas en su plenitud concreta, sino todos los momentos ingredientes (*reellen*) susceptibles de ser descubiertos en ese flujo y en esas partes concretas»[59]. Las dificultades aparecen. ¿Cuál será el estatuto de los momentos «ingredientes» (*reell*) pero no intencionales de la vivencia? ¿Dónde, cuándo y por qué serán constituidos? Al no estar constituidos como tales y originariamente como nóemas por una intencionalidad, ¿no serán entonces el motor constituyente? Pero un constituyente no intencional, ¿podría secun-

58. La *morphé* es un componente intencional e ingrediente de la vivencia, mientras que el nóema es un componente no ingrediente de la vivencia.

59. § 36, p. 117 [versión cast.: 155].

dariamente constituir la intencionalidad? ¿Sería la intencionalidad solo un producto? Esto es imposible y está en contradicción con los principios fundamentales de la fenomenología. ¿Cómo pensarlos, pues? ¿No habrá entonces que pasar a una esfera más primordial de la constitución para captar a otro nivel la originariedad pasiva como intencionalidad constituyente?

La cuestión es de gran calado, puesto que esas vivencias «ingredientes» (*reell*) pero no intencionales son constitutivas de toda percepción. Son las sensaciones mismas: «*todo momento ingrediente* (*reell*) incluido en la unidad concreta de una vivencia intencional *no* posee el carácter fundamental de la intencionalidad, esto es, la propiedad de ser una 'conciencia de algo'. Esta restricción concierne, por ejemplo, todos los *data de sensación* (*Empfindungsdaten*) que desempeñan un papel tan importante en la intuición perceptiva de las cosas»[60]. No hay que olvidar que los *data de sensación*, en tanto que vivencias, no son la materialidad misma de la sensación en su «realidad» (*real*) trascendente. La materia (*hylé*) de la sensación es inmanente a la «cogitatio» en oposición al objeto percibido que le es trascendente. Como apunta acertadamente Paul Ricœur: «la palabra alemana *reell* se reserva siempre para esta composición de la *cogitatio* y la palabra *data* para esta materia 'animada' por la intencionalidad»[61]. En otros términos, la *hylé* sensual, como tal y en su pureza, es decir, *antes* de ser animada por la intencionalidad, *ya* sería una vivencia. Sin ello, sería imposible que una intencionalidad «irreal» animara una «realidad» (*real*). Así pues, en tanto que vivencia no intencional, la *hylé* viene animada por la forma intencional. Pero ¿qué evidencia nos permite decidir esto? ¿Cómo puede afirmarse que una realidad (*reell* o *real*) es vivida *antes* de ser intencional si se considera que la evidencia absoluta es un acto intencional? Solo tenemos derecho a determinar la *hylé* como vivida *a partir* del momento en que una *morphé* intencional la anima, porque se nos ha dicho que, en cuanto tal y en su pureza, la *hylé* no es intencional. ¿No equivale entonces a reconocer que solo a partir del momento en que la *hylé* es animada puede esta *hylé* ser identificada

60. § 36, p. 117 [versión cast.: p.155].
61. *Ibid.*, n. 1 del traductor de la ed. fr.

como vivida? En consecuencia, ¿acaso la *hylé*, en cuanto tal y antes de ser dotada de un sentido intencional, no puede ser tanto una realidad mundana como una realidad fenomenológica? Husserl no responde nada preciso a esta peligrosa cuestión. «En tanto que contenido que figura (*darstellender*) el blanco del papel tal y como nos aparece, [el *datum* sensual] es *portador* de una intencionalidad, pero no es él mismo conciencia de algo»[62]. Declaración muy oscura: no sabemos si este «portador» de la intencionalidad precede a la intencionalidad o es constituido *como portador* por el acto intencional. Si la precede, ¿cuál es la autonomía originaria de la intencionalidad? ¿Consiste solamente en revelar por una «mirada» lo que se ha constituido sin ella? Pero si, al contrario, es únicamente la intencionalidad la que constituye la *hylé* como *hylé*, como sustrato *a priori* del sentido intencional, perdemos así de vista toda la realidad ingrediente (*reell*) original de la *hylé*. Ya no sabemos lo que la distingue del nóema, el cual, por su parte, está incluido en la vivencia como no ingrediente (*reell*)[63]. Si la *hylé* es, en tanto que no intencional, un componente ingrediente (*reell*) y animado de un sentido por una intencionalidad noética, ¿no es así necesariamente idéntica a un «nóema»? Toda la realidad ingrediente (*reell*) de la vivencia quedaría entonces reducida a su significación constituida.

Las descripciones de Husserl no elucidan la cuestión. Como la materia hylética no es la materia trascendente de la cosa percibida ni la materia del cuerpo percibiente, su «animación» por la intencionalidad se hará a partir de escorzos hyléticos sobre los que cabe preguntarse cómo –si no son ya, como tales, intencionales– pueden remitir a un objeto trascendente. Husserl escribe: «no debemos perder de vista que los *data de sensación* que ejercen la función de escorzo –escorzo de color, escorzo de liso, escorzo de forma, etc., o dicho de otra manera, la función de 'figuración'– son por principio completamente diferentes del color tomado absolutamente, de lo liso tomado absolutamente, de la forma tomada absolutamente, en resumen, de todos esos diversos momentos que son *momentos de la cosa. Aunque lleve el mismo nombre, queda excluido por*

62. *Ibid.*, § 36, p. 118 [versión cast.: p. 155].
63. § 97, p. 335 [versión cast.: p. 319].

principio que el escorzo sea del mismo género que lo escorzado. El escorzo es vivencia, y la vivencia solo es posible como vivencia y no como espacial. Lo escorzado solo es posible por principio como espacial (es precisamente, por esencia, espacial) y no es posible como vivencia»[64]. Esto parece muy claro, pero se nos deja en la ignorancia respecto a lo que pueda ser una representación o un escorzo de algo que no sea, en cuanto tal y en su propio momento, ni la cosa misma que se escorza ni una mención intencional de la cosa. ¿Cuál es entonces esta mediación entre lo real (*real*) trascendente y la intencionalidad? ¿No debe esta, por esencia, prescindir de mediación? La vivencia hylética en cuanto tal no se da por escorzo[65]; es el lugar o el momento en el que la cosa percibida se escorza. No obstante, dado que la relación entre la vivencia hylética y la cosa no es intencional, la *morphé* es lo único que nos permite «reconocer» en la *hylé* la figuración de tal cosa y no de tal otra. ¿Es la materia hylética absolutamente indeterminada en ella misma? Esto es algo que parece inconcebible ya que, si la forma intencional lo es también como tal y *a priori* (sin lo cual prescindiría de la *hylé*), toda percepción sería imposible. ¿Es entonces solo una síntesis de materia y de forma lo que posibilita la percepción? Además de que no sabríamos entonces en cuál de sus momentos se funda la síntesis, ello supondría sobre todo que la forma intencional solo es un componente y no el acto mismo de la síntesis. Nos veríamos así remitidos a una forma o a una materia intencional más originaria que posibilitaría *a priori* la síntesis misma. Abandonamos así el plano de la constitución noético-noemático que resulta superficial para descender al nivel de esta «constitución primordial» (*Urkonstitution*) cuyo análisis Husserl intentó en algunos textos inéditos actualmente[66]. Sin profundizar en el sentido y el fundamento de esta síntesis primordial, Husserl confiesa «dejar en suspenso dos posibilidades» que, según dice, «podría [...] titular: *materias sin forma y formas sin materia*»[67]. Esto indica claramente que, en este nivel, Husserl permanece prisionero de una correlación noético-noemática *ya constituida*; sin elucidar la constitución originaria

64. § 41, p. 134 [versión cast.: p. 167].
65. § 42, p. 137 [versión cast.: p. 169].
66. Es el grupo D de los manuscritos, que retomaremos más adelante.
67. § 85, p. 290. [versión cast.: p. 283].

de los datos sensibles, permanece más acá de una auténtica fenomenología trascendental, que incluye una «estética trascendental» por la que solo se interesa en los documentos inéditos. En efecto, nada se apunta sobre los procesos constitutivos que permiten distinguir entre la nóesis y la *hylé*, definidas ambas, al revés que el nóema, como componentes «ingredientes» (*reell*) de la vivencia. Para saber si una es más originaria que la otra, hay que considerar justamente y en detalle la eventualidad de una forma sin materia y de una materia sin forma. Ignoramos si es la *hylé* la que empieza solicitando la intencionalidad «informadora» o si es la intencionalidad latente y potencial la que anima una materia encontrada. «No es aquí el lugar de decidir si, en el flujo de la vivencia, esas vivencias sensuales están por todas partes y son necesariamente portadoras de alguna 'aprehensión que las anima' (añadiendo ahí todos los caracteres que esta aprehensión exige y posibilita) o, dicho de otra manera, si tales vivencias sensuales están siempre implicadas en *funciones intencionales*. Por otra parte, dejaremos igualmente en suspenso, para empezar, la cuestión de saber si los caracteres que instituyen esencialmente la intencionalidad pueden tener una plenitud concreta sin basamentos sensuales»[68]. Husserl plantea así con el mayor rigor la cuestión a la que no responde; y luego prosigue, limitándose a poner de manifiesto la contradicción: «En cualquier caso, en el conjunto del ámbito fenomenológico (en el conjunto: es decir, dentro del plan de la temporalidad constituida que tiene que conservarse constantemente)[69], esta dualidad y esta unidad notables de la *hylé sensual* y de la *morphé intencional* desempeñan un papel dominante»[70]. Así pues, según confiesa, Husserl no intenta elucidar la constitución del sentido a partir de la dualidad o de la unidad noético-hylética; acepta como tal la ambigüedad de una dualidad unificada o de una unidad plural al nivel de una constitución ya realizada. La síntesis genética se ha terminado en el momento en que el análisis empieza. Husserl no intenta saber si la unidad es el fundamento de la dualidad o al revés. Y, sobre todo, no explicita lo que es originario en la dualidad, lo que en la

68. § 85, p. 289 [versión cast.: p. 282].
69. Paréntesis capital cuyo sentido retomaremos más adelante.
70. § 85, p. 289 [versión cast.: p. 282].

síntesis es *a priori*: la *hylé* no intencional o la *morphé* intencional. Y ello porque, según supone Husserl y parece que acertadamente, atribuir a una o a otra la originariedad absoluta y exclusiva equivale a imposibilitar la inteligibilidad de todo proceso constitutivo. En un caso, derivando la forma de la materia, la intencionalidad de la *hylé*, se transforma toda la intencionalidad de la vivencia en pasividad constituida. La intencionalidad se vuelve un carácter solamente eidético de la vivencia. Nos quedamos así en el atolladero del psicologismo intencional. En el otro caso, si la *hylé* no tiene autonomía originaria frente a la *morphé* intencional, si la *hylé* no es materia sensual y vivencia constituida *antes de ser animada*, si no se basta a ella misma, si no lleva «en sí», por decirlo con estos términos, las condiciones del esbozo de *tal o tal otro objeto*, entonces parece imposible que la intencionalidad miente a través de ella un objeto individual, una trascendencia real. La paradoja es aquí la siguiente: si solo la intencionalidad es absolutamente originaria, debe entonces permanecer encerrada en el interior del sujeto. Desembocamos de nuevo en un idealismo subjetivista que no se distingue esencialmente de un psicologismo intencional.

La «dualidad» tiene que ser, pues, originariamente constituyente para escapar a ese peligro; la dualidad tiene que constituir el nóema después de ser constituida ella misma como correlación; en una palabra, tiene que constituir la unidad a la vez que la supone. Esto es lo que llamamos dialéctica.

Por todas partes, la dualidad en cuanto tal solo puede ser –y esto es una ley de esencia– ya constituida. La originariedad y la dualidad se excluyen por principio. Esto es una evidencia sobre la que huelga argumentar puesto que es la originariedad misma. Hacer un origen de una correlación, de una síntesis, de una totalidad, ¿acaso no equivale a quedarse en un nivel en el que ya todo está dado? Hacer del conjunto noético-hylético el punto de partida de una reflexión equivale a quedar capturado por una ciencia de la naturaleza o por una psicología, por una metafísica o un psicologismo trascendental. Ello equivale a quedarse más acá de la fenomenología trascendental.

No podemos evitar este dilema y esta desventura cada vez que tematizamos la originariedad en términos de constitución estática; es lo que hace Husserl porque todavía teme darle un sentido temporal al tema de la originariedad. Ni la dualidad puede engendrar la unidad ni la unidad puede engendrar la dualidad en una esfera constitutiva en la que el devenir genético está ausente. Como Husserl no pone todavía la temporalidad originaria en el corazón de sus descripciones, la dialéctica de la unidad y de la multiplicidad fracasa y, con ella, todo el proyecto trascendental. A pesar de las frecuentes alusiones al flujo de la vivencia, el tiempo no interviene en ningún momento de manera decisiva en el análisis de las estructuras noético-noemáticas. La temporalidad evocada siempre es objeto temporal, nóema constituido, significación del tiempo antes bien que tiempo de la significación. Nunca se trata de la *hylé* temporal[71] que, más que la *hylé* sensible y espacial, sería fuente de dificultades para un análisis estático. Esta *hylé* que sería el «núcleo» existencial más originario de la constitución y el más irreductible a una *epokhé* queda disimulado en la descripción. La *hylé* en general solo ocupa un lugar secundario en una constitución estática. «Naturalmente, lo *hylético* puro se subordina a la fenomenología trascendental [...], solo tiene significación en tanto que ofrece una trama posible en el tejido intencional, una materia posible para formaciones intencionales»[72]. Esta subordinación solo es posible por una exclusión de la temporalidad originaria; exclusión que nos libra una síntesis acabada, una vivencia constituida. Esto es, precisamente, lo que debemos verificar ahora para ver cómo se confirma la insuficiencia de una fenomenología estática y se esboza la tematización de una «génesis trascendental».

LA TEMPORALIDAD NOÉTICA. INSUFICIENCIA DE UNA CONSTITUCIÓN ESTÁTICA

Las reticencias metodológicas

Todas las dificultades suscitadas por la reducción y por las relaciones entre la *hylé* y la *morphé* se resumían, en definitiva, en una elucidación insuficiente del «yo» como fuente constituyente; este

71. La *hylé* temporal es el tema de numerosos manuscritos ulteriores (grupo C), que retomaremos más adelante.
72. § 86, p. 298 [versión cast.: p. 289].

era ora un yo puro que trasciende el flujo de las vivencias, ora un componente inmanente de ese flujo. En ambos casos, la temporalidad del «yo» era temporalidad constituida; ya fuera una forma o un objeto, intemporal u omnitemporal, el «yo» no podía por definición confundirse con una temporalidad originaria. Por tanto, dado que la reducción no había alcanzado su envergadura absoluta y aun siendo tal que, «suspendiendo» toda trascendencia constituida, hubiera podido conservar su sentido constituyente, el caso es que tal reducción siempre tenía que fracasar a un nivel superficial en el que la exclusión de una facticidad «mundana» dejaba siempre tras ella una región eidética, la conciencia, que en cuanto tal *ya* estaba investida de un sentido. Su intencionalidad era una síntesis ya efectuada. Asimismo, dado que la temporalidad solo estaba introducida como un factor, como un momento en las relaciones de la forma intencional activa y de la materia sensual pasiva, acabábamos desembocando en una aporía; toda antecedencia y toda originariedad absoluta de la una inhibía la aparición o la producción de la otra. O, para decirlo claramente, se operaba una reducción de la temporalidad originaria sin ver que era esa temporalidad misma la que posibilitaba el acto de la reducción. Este acto toma su tiempo. Ya es sintético. Suponiendo que la reducción ya se ha efectuado y que siempre es posible, Husserl permanecía así en el nivel superficial y pre-fenomenológico de un tiempo constituido.

Además, Husserl mismo reconoce situarse en el nivel de una temporalidad constituida. Pero, según afirma evocando necesidades de algún modo exteriores, es así porque «hay que empezar» por ahí. Lo apunta claramente en dos ocasiones: «Al nivel de la consideración a la que nos limitamos hasta nueva orden, y que nos dispensa de descender a las profundidades oscuras de la última conciencia que constituye toda temporalidad de la vivencia, aceptamos más bien las vivencias tal y como se ofrecen a la reflexión inmanente en tanto que procesos temporales unitarios»[73]. Esa conciencia es última desde el punto de vista de una reflexión regresiva. De hecho, es originaria. ¿Es solo una casualidad «psicológica» o «histórica» lo que provoca que lo originario aparezca siempre como el momento último de la filosofía? ¿No es precisamente el problema de

73. § 85, p. 288 [versión cast.: p. 281-282].

la génesis saber cómo lo que es presente *a priori* en la historia solamente puede revelarse al final de la síntesis histórica y cómo la historia puede ser creadora de lo que aparece como «ya ahí»? Y ello sin que pueda afirmarse que el acto de producción precede absolutamente al sentido, o inversamente. ¿Cómo pueden revelarse las esencias por una génesis si son esencias en el sentido pleno y absoluto del término? ¿Por qué necesitan una génesis para aparecer? Si, al contrario, la génesis ya no es reveladora sino creadora de las esencias, ¿en virtud de qué sentido previo de la génesis nos aparecerán esas esencias como absolutas y necesarias? Husserl no se preocupa todavía por todo eso. Recordemos que, hablando del conjunto del ámbito fenomenológico, se contentaba con precisar: «es decir, en el interior del plano de la temporalidad constituida que tiene que conservarse constantemente». Por tanto, como las regiones eidéticas de la temporalidad *ya* están dotadas de un sentido, el problema de la génesis –o sea, del sentido originario de la temporalidad o de la temporalidad originaria del sentido– *ya* se ha resuelto, o bien *todavía no* se ha planteado, pero sin duda no se plantea en la época de esas «ideas relativas a una fenomenología».

Por ello, todos los análisis de la vivencia temporal reproducen exactamente en las *Ideas* I las dificultades ya encontradas precedentemente. Reiterando las definiciones de las *Lecciones*, Husserl nos invita a «respetar cuidadosamente la diferencia que separa ese *tiempo fenomenológico*, esa forma unitaria de todas las vivencias en *un único* flujo de la vivencia (un único yo puro) y el tiempo '*objetivo*', es decir, *cósmico*»[74]. Este último es «medible» y mantiene con el tiempo vivido las mismas relaciones que el objeto material trascendente mantiene con los escorzos hyléticos. «Sería absurdo situar en el mismo género eidético un momento de sensación, como el color o la extensión, y el momento de la cosa que se esboza a través de él, como el color de la cosa y la extensión de la cosa; así también para el tiempo fenomenológico y el tiempo del mundo»[75]. Pero la significación de este esbozo ya era oscura cuando se trataba de la percepción espacial; y lo es ahora tanto más cuando se trata de la percepción del tiempo. ¿Qué es lo que se esboza o figura

74. § 81, p. 272 [versión cast.: p. 270].
75. § 81, p. 273 [versión cast.: p. 270-271].

por la *hylé* temporal? Si esta tiene su especificidad y se distingue originariamente de la *hylé* espacial, si no se deriva a partir de esta, entonces no puede «figurar» el tiempo cósmico como medida espacial del tiempo. Husserl reconoce que, bajo «una comunidad de naturaleza»[76], existe una diferencia importante entre la *hylé* temporal y la *hylé* espacial. Pero no insiste más en ello ni se pregunta tampoco si toda *hylé* espacial supone y está fundamentada en una *hylé* temporal. Reconocer esta relación de fundación hubiera manifestado de manera flagrante la insuficiencia de los análisis de una constitución estática, en la que el esbozo hylético desempeña un papel fundamental. La verdad es que, en el interior de la *hylé* espacial considerada en ella misma, todavía se plantea el problema del devenir constituyente; y ello porque, si el *datum* sensual es una vivencia ingrediente (*reell*) no intencional, su determinación solo puede hacerse por una constitución pasiva. Al ser esbozo de una realidad (*real*) individual, esa constitución pasiva, como tal, tiene que ser anterior a la animación intencional. Ahora bien, una constitución pasiva solo puede ser un componente ingrediente de la vivencia no intencional si participa del mismo tiempo que esa vivencia. Esta unidad del tiempo debe contar, por estas mismas razones, con un momento originariamente pasivo en su constitución. Unidad que solo puede constituirse de tal modo en o por una «temporalidad originaria» de la conciencia[77] que parece más profunda que la intencionalidad misma. Esta todavía parece autorizar únicamente una constitución activa que, según una paradoja cuya necesidad ya hemos constatado, es estática. La idea de constitución genética y la diferencia entre génesis pasiva y génesis activa no parece estar preparada todavía para Husserl. La idea de pasividad es la que, sobre todo, se resiste al análisis. Ahora bien, como veremos, al haber síntesis pasiva tendrá que tematizarse la génesis en general –por su parte, la idea de génesis puramente activa se concilia perfectamente con una constitución estática–.

Tras haber comparado la extensión espacial y la extensión temporal de la *hylé*, Husserl reduce su análisis a una serie de sugeren-

76. § 81, p. 274 [versión cast.: p. 271].

77. Husserl habla aquí del único flujo de la vivencia como «forma originaria de la conciencia» (*Urform* que P. Ricœur traduce por «*forme-mère*» de la conciencia)

cias y reservas: «Como lo mostrarán estudios ulteriores, el tiempo es un título que cubre un *conjunto de problemas perfectamente delimitados* y de una dificultad excepcional. Veremos que nuestros anteriores análisis han dejado al margen hasta cierto punto toda una dimensión de la conciencia; este [*sic*]* se ha visto obligado a ello para proteger así contra toda confusión los aspectos que, de entrada, solo son visibles en la actitud fenomenológica»; y añade, resumiendo aquí toda la insuficiencia de la fenomenología estática cuyo período está a punto de cerrarse: «'El absoluto' trascendental que nos hemos procurado por las diversas reducciones no es en verdad la última palabra; es algo (*etwas*) que, en cierto sentido profundo y absolutamente único, se constituye él mismo y que tiene su fuente radical (*Urquelle*) en un absoluto definitivo y verdadero»[78]. Así, todas las reducciones han sido posibles solo porque un sujeto cuya forma se ignora (ego individual, temporalidad originaria, historia entendida en sentido teleológico, comunidad intersubjetiva, etc.) se ha engendrado y se engendra él mismo. El acto mismo de la reducción se temporaliza según las leyes *a priori* del tiempo que remiten a una síntesis originaria y pasiva del tiempo. Si hay reducción de cierto tiempo, también hay cierto tiempo de la reducción. Este tiempo es el que debe profundizarse. El sujeto «para el que» la fenomenología es posible es un sujeto temporal. Ahora bien, por un lado, una constitución activa del tiempo por algo que no sea el tiempo mismo es imposible. Todo lo que es en sí mismo ajeno al tiempo constituyéndose en el tiempo es la auto-constitución de este que sirve de fundamento último a toda estructura. Por otro lado, pertenece a la esencia del tiempo el no constituirse según un modo puramente activo; la retención del pasado constituido implica una síntesis o una génesis pasiva del «ahora» nuevo. Ninguna actividad trascendental puede «retener» el pasado ya constituido como tal en la conciencia. Si la constitución y la retención del pasado fueran activas, se encerrarían entonces como toda actividad pura en la actualidad de un «ahora» originario, o en el proyecto o la protención de un futuro; el pasado nunca sería retenido y reconocido como tal.

* Derrida marca con este «[sic]» la falta de concordancia entre el plural del antecedente («anteriores análisis») y el singular del pronombre «este», que debería ir en plural: «estos [análisis] se han visto obligados a ello…» [N. del T.].

78. § 81, p. 274-275 [versión cast.: p. 271].

La tematización de la génesis pasiva, así llamada, debería invalidar todos los resultados de los análisis fenomenológicos obtenidos hasta esa fecha. ¿No debe sustituirse el «ego» puro por un sujeto que se produzca a él mismo en una historia que, recibida pasivamente por el sujeto en su momento intencional, ya no puede ser individual y monádica? Si la génesis pasiva nos obliga a conceder un papel constituyente a lo que ya ha sido constituido en un devenir continuo, las relaciones entre la fenomenología y las ciencias constituidas en general (historia, psicología, biología, sociología, etc.), entre la vivencia trascendental y los hechos empíricos, ¿no deberán ser modificadas profundamente en el sentido de una «composición» dialéctica?

Husserl todavía no presiente tal ampliación de un tema futuro. Y, sobre todo, no ve que ello sea «necesario». «Por fortuna –escribe– podemos dejar de lado el enigma de la conciencia del tiempo en nuestros análisis preparatorios, sin comprometer su rigor»[79]. Pero este «rigor» eidético quizá solo se opone válidamente a la «exactitud» conceptual de las ciencias de la naturaleza en la medida en que las esencias se explicitan en su origen trascendental. Más acá del análisis profundo de su constitución, nada permite distinguir la esencia y el concepto, el rigor constituyente y la exactitud constituida. En la medida en que los temas de *Ideas* I son estructuras dadas y ya constituidas, el rigor de su descripción no ofrece más garantía que el rigor de una descripción psicológica. No obstante, confiando en un método cuyo fundamento sigue siendo aquí –hay que confesarlo– bastante oscuro, Husserl piensa que una descripción eidética del tiempo puede preceder, en una exposición, a una descripción propiamente trascendental que aquella [la descripción eidética] implica sin cesar; debe evocarse aquí la idea de «guía trascendental», de «hilo conductor», a la que Husserl alude tan a menudo. Así, una región eidética –la región «cosa» por ejemplo– puede servir de «hilo conductor en las investigaciones fenomenológicas»[80]. Aquí, la eidética de la temporalidad debe encaminarnos lentamente hacia la constitución originaria de la conciencia del tiempo. «La propiedad eidética que expresa el término general de temporalidad aplica-

79. *Ibid.*, p. 275 [versión cast.: p. 271-272].
80. § 150, p. 503 [versión cast.: 452].

do a las vivencias en general no designa solo un carácter que posee de manera general cada vivencia considerada por separado, sino *una forma necesaria que liga las vivencias con vivencias*. Toda vivencia real (formamos esta evidencia fundándonos en la clara intuición de una realidad vivida) es necesariamente una vivencia que dura [...] Pertenece a un único '*flujo de vivencia*' que fluye sin fin»[81]. ¿Superamos así una pura y simple descripción eidética que nos descubre el «carácter esencial» de toda vivencia?

La originariedad del «ahora» y la idea en sentido kantiano

Está claro, sin duda alguna, que esta «forma necesaria que liga las vivencias con vivencias» no tiene nada en común con una idealidad del tiempo de tipo kantiano, condición de posibilidad formal de una sucesión y de una causalidad o forma *a priori* de la sensibilidad. Al no ser un «carácter que posee de manera general cada vivencia», esa forma tiene que ser una vivencia concreta. ¿Qué la distingue entonces de cada vivencia en particular? ¿Cómo conciliar la multiplicidad de las vivencias temporales y la unidad homogénea del tiempo? Dado que no es abstracta, esta unidad es inmediatamente unidad *de* esa multiplicidad concreta. Pero si solo es unidad *de* esa multiplicidad de la vivencia, no entendemos entonces cómo cada vivencia, en cuanto tal y en su inmanencia, puede ser originariamente consciente de una pertenencia a la infinidad del tiempo. Husserl escribe en efecto: «Cada vivencia, por ejemplo una vivencia de gozo, de igual manera que puede empezar, puede acabar y así delimitar su duración. Pero el flujo de la vivencia no puede ni empezar ni acabar»[82]. ¿Qué quiere decir ese flujo de la vivencia tomado en su totalidad infinita y, no obstante, distinto de cada vivencia en particular? No puede ser vivido en tanto que infinito. Por otra parte, su infinidad no puede ser constituida a partir de la vivencia finita como tal. Su trascendencia en relación con lo finito no puede ser, precisa Husserl, trascendencia bajo el modo de la cosa trascendente. Se trata, de nuevo, de una trascendencia en la inmanencia. Así pues, el flujo uno e infinito es, como el yo puro,

81. § 81, p. 275 [versión cast.: p. 272].
82. *Ibid.*

una trascendencia no constituida en la inmanencia, una vivencia que no se confunde con las vivencias y resulta ser diferente de una idealidad. Este texto es ininteligible si no se modifica a la luz de una descripción genética, por una parte, la idea del yo puro y de la vivencia y, por otra parte, las relaciones de lo constituyente y de lo constituido en la interpretación de la historia en general.

Si la vivencia puede comprenderse efectivamente como vivencia sin salir de ese círculo noético-noemático tal y como viene definido en el § 49, es imposible entonces que el flujo infinito de la vivencia le aparezca. El tiempo que fluye indefinidamente no debe ser ni el tiempo espacializado de una concepción cósmica, ni ese tiempo «noemático» que es constituido por cada vivencia y que se apaga con ella. Así pues, debe comprender un tiempo puro; totalmente antepredicativo, este tiempo puede tomar, por ejemplo, la forma de un futuro absolutamente indeterminado; ahora bien, este futuro es absolutamente inaccesible, en cuanto tal y originariamente, para una intencionalidad que solo alcanza estructuras noemáticas ya integradas en la inmanencia vivida. Con él, se esboza una trascendencia nueva que nos obliga a salir de los límites definidos en *Ideen* I. Puede decirse lo mismo, *mutatis mutandis*, del pasado. La intencionalidad profundizada de este modo en el doble sentido de su actividad y de su pasividad debe ligar el yo puro, como totalidad concreta de la vivencia, con el tiempo antepredicativo que se constituye pasivamente. La vivencia ya no puede definirse entonces por una pura inmanencia, por más intencional que esta sea.

La consecuencia de todo esto es la siguiente: el yo, trascendencia en la inmanencia vivida, ya no puede aparecer a un «ego» puramente monádico. El tema de la intersubjetividad trascendental se deja ver como telón de fondo de estos análisis. Como el yo no está ni en el tiempo ni fuera del tiempo, ni analíticamente confundido con el tiempo, tiene que ser entonces el tiempo mismo, produciéndose dialécticamente él mismo por protención y retención, en su futuro y en su pasado infinitos, como nóesis y como nóema; como actividad y pasividad, etc. Como la dialéctica es aquí originaria, lo constituido constituye lo constituyente, e inversamente; la mónada absoluta acoge originariamente al «otro»; aunque este «otro» sea la existencia antepredicativa de la cosa sensible, del tiempo y de un «alter ego», hay que reconocerle un sentido trascendental, por

más extraño que ello parezca. De manera que el «yo» puro debe constituirse él mismo temporalmente, en una génesis dialéctica que compone la pasividad y la actividad.

Con la génesis pasiva, debe entonces concederse un valor constituyente a todo lo que ha aparecido hasta aquí como constituido: la actitud natural y todo lo que le respondía o era objeto de las ciencias naturales y humanas; todo ello participa en una sola y misma historia a partir de la cual la noción de vivencia queda así reformada y ampliada. La inmediatez y la evidencia de la vivencia son sintéticas *a priori*, puesto que son originariamente temporales. Así pues, solo pueden describirse en términos de contradicción. Y esto es precisamente lo que Husserl hace de manera implícita cuando, en *Ideen I*, o sea, muchos años antes de haber puesto de manifiesto el tema genético, y queriendo describir ese «yo» a la vez puro y temporal, lo identifica *a la vez* –y oscuramente– con un Presente absoluto y con una Idea en el sentido kantiano. «El yo siempre puede volver la mirada hacia el *modo* temporal *bajo el cual se da* una vivencia, y reconocer con evidencia [...] que no hay vivencia duradera que no se constituya en un flujo continuo de modos de donación, que confiere una unidad al proceso o a la duración»[83]. Esta unidad, no obstante, como no es un concepto formal exterior a la duración misma, es a su vez una vivencia «aunque de una nueva especie». Es esta nueva «especie» lo que Husserl no define suficientemente. En efecto, por una parte, para que esta forma sea la forma de todas las vivencias, tiene que aparecer o aparecerse como un presente vivido cuya actualidad no se desmiente jamás. Pero esta actualidad no debe confundirse con la actualidad, sucesiva, de las múltiples vivencias. Volviéndome hacia estas «puedo [...] advertir el modo presente del 'ahora' y observar que, en ese ahora y por principio en todo ahora, se une en una continuidad necesaria un ahora nuevo y siempre nuevo; advertir que, de igual manera, cada ahora actual se convierte en un 'hace un momento' (*Soeben*); ese 'hace un momento' se convierte a su vez y continuamente en 'hace un momento' de 'hace un momento' siempre nuevos y así sin fin»[84]. En el interior de esa vivencia, hay que distinguir entonces entre las vivencias mis-

83. *Ibid.*, p. 275-276 [versión cast.: p. 272].
84. *Ibid.*, p. 276 [versión cast.: p. 272-273].

mas en su multiplicidad cambiante y esa forma pura de la vivencia temporal que es, respecto a ellas, a la vez inmanente y trascendente. Esta tensión originaria entre la inmanencia y la trascendencia sigue siendo un misterio. «El ahora actual es necesariamente y permanece como algo puntual: es una *forma que persiste mientras que la materia es siempre nueva*»[85]. Si este límite puntual nunca es realmente vivido como tal, es entonces un concepto *a priori* que informa la vivencia; es una idealidad intemporal y constituida. Si, al contrario, ese límite es vivido, entonces no puede ser puntual. La pura puntualidad es la negación de la continuidad y, por ello, de la evidencia misma de la vivencia temporal. Sin embargo, sin esta pura puntualidad de la vivencia como tal, la evidencia de la continuidad también es imposible. Esta dura a través de un único presente que prosigue, siempre puntual y siempre nuevo. Sin la puntualidad rigurosa de cada presente, las diversas modificaciones fenomenológicas del tiempo, presente, pasado, futuro, quedarían separadas de sus evidencias y de sus distinciones originarias. «Cada ahora que afecta a una vivencia, incluso si es la fase inaugural de una vivencia aparecida nuevamente, tiene necesariamente su *horizonte de anterioridad*. Ahora bien, no puede ser por principio una anterioridad vacía, una forma vacía sin contenido, desprovista de todo sentido. Tiene necesariamente la significación de un ahora pasado que engloba bajo esa forma algo que es pasado, una *vivencia* pasada»[86]. Así pues, la puntualidad del «ahora» implica, en cuanto tal, una anterioridad; comporta una retención, luego una retención de retención, etc. Tiene una densidad continua. Es concreta. Por tanto, la forma pura o el yo puro son imposibles sin una historia genética en la cual la creación de «ahoras» siempre nuevos se continúa por una retención incesante y necesaria. La pureza de la forma temporal o del yo que se manifiesta en una actualidad puntual es «esencialmente» y *a priori* llevada por un pasado y orientada por un futuro. Su sentido mismo, es decir, la originariedad y la originalidad de su «ahora», está fundamentado en la posibilidad de ese doble movimiento. Su absoluto consiste en estar en una «relación» vivida; su pureza se revela y se enriquece en lo que no es ella.

85. *Ibid.*
86. § 82, p. 277 [versión cast.: p. 273].

También podríamos –y Husserl lo intenta de nuevo aquí– concebir la pureza formal del tiempo como la totalidad vivida de los «ahoras» reales y posibles. Dado que el «ahora» puntual es impuro y complicado, podemos tener la esperanza de reencontrar la unidad pura del yo y de la forma temporal bajo la forma de una «totalidad». No obstante, según confiesa Husserl mismo, «la *totalidad* de este encadenamiento [de los 'ahoras'] nunca es dado [...] en una única mirada pura»[87]. ¿No nos vemos entonces obligados a recurrir a una construcción conceptual y a una extensión formal de un ciclo restringido de encadenamientos para abarcar una totalidad infinita de «ahoras» posible? Husserl cree en una «intuición» de esta infinidad posible de encadenamientos: «Ese todo puede ser captado intuitivamente, a saber, bajo la forma de '*la ausencia de límites en el desarrollo*' (*Grenzenlosigkeit im Fortgang*) *que presentan las intuiciones inmanentes* [...]»[88]. Introduciendo aquí una pretendida intuición de una totalidad infinita, Husserl intenta –en vano, según parece– salvar la pureza inmanente y monádica del yo temporal. Finge profundizar en esa temporalidad solo para hacer que escape así de su esencia dialéctica: no hay intuición actual de la totalidad infinita de los encadenamientos, sino que hay una intuición actual de la indefinitud misma de esa totalidad de encadenamientos[89]. Es su inacabamiento esencial lo que sería aprehendido en cada instante por una intuición concreta; esta intuición es el movimiento mismo que constituye el presente puro. «En este desarrollo continuo de captación en captación captamos en cierta manera, diríamos, *el flujo mismo de la vivencia en tanto que unidad*. No lo captamos como una vivencia singular, sino a la manera de una *Idea en*

87. § 83, p. 280 [versión cast.: p. 275].
88. *Ibid.*
89. La extraña idea de una intuición de lo indefinido parece aquí contradictoria. En lugar de reconocer ahí lo indefinido como un límite inaccesible a toda intuición, Husserl quiere hacerlo inmanente y presente a la vivencia bajo una forma concreta. En lugar de desvelar la conciencia absoluta de una finitud esencial, da por su idealismo un contenido concreto a ese indefinido. La intuición de lo indefinido es intuición de lo posible infinito. Aquí es donde se abre la distinción entre el idealismo husserliano y una filosofía de la existencia. Esta parte al mismo tiempo de la posibilidad o de la necesidad existencial de la muerte y de la idea de una posibilidad indefinida del tiempo, conduciéndonos así a conjugar la imposibilidad de lo posible y la posibilidad de lo imposible. La inautenticidad de una pretendida intuición de lo indefinido ante el inacabamiento del presente y la indeterminación del futuro se supera en la «angustia» ante lo indeterminado absoluto.

sentido kantiano»[90]. Y, un poco más lejos, Husserl habla de una «intuición de esta idea en sentido kantiano». Si tenemos en cuenta que la idea en sentido kantiano es, para Kant mismo y de entrada, lo que no puede ser llevado a cumplimiento por una intuición*, la revolución programada por Husserl respecto al criticismo y al formalismo kantiano toma pleno sentido. Al nivel de las *Ideen* I, que es el nivel de la temporalidad constituida, esta revolución no parece fundada. ¿Cómo es posible una intuición de lo que todavía no está ahí? ¿Cómo pueden el no-ser y la ausencia ser aprehendidos inmediata y concretamente? Ello parece tanto más difícil cuanto que, en Husserl, el origen y el fundamento de todo acto y de toda mención intencional radican en una tesis positiva del ser. La transformación del infinito en indefinido, introduciendo la negación en la vivencia originaria, ¿no nos obliga a utilizar mediaciones, conceptuales u otras, para alcanzar una totalidad que no nos es «dada»? Esta totalidad es formal y la intuición que pretende mentarla no puede ser «cumplida» por una presencia originaria.

Y ello porque esta intuición es una intuición eidética del tiempo; el tiempo es aquí una esencia noemática concreta, pero que no se confunde con la temporalidad concreta del sujeto noético. Es solamente una necesidad eidética concreta que el tiempo aparezca en una continuidad indefinida de «ahoras» originarios. No obstante, por otra parte, sabemos que las esencias, aunque apercibidas en un sentimiento de evidencia absoluta, son constituidas como tales por el acto de una subjetividad trascendental. Si, considerando las esencias intemporales en sí, ya nos sorprendíamos de que la conciencia como simple región eidética pudiera producir y aprehender *esto*, con tanta más razón nos sorprenderemos si se trata de la esencia del tiempo. Así pues, es una conciencia trascendental la que debería constituir el tiempo en su esencia. Pero esta conciencia como Yo puro también es la forma concreta del tiempo. Tal conciencia solo constituye la esencia del tiempo porque *ya* es temporal. En ella, la síntesis de la materia y de la forma, de las vivencias y del «ahora», de su actualidad concreta y de su posibilidad indefinida *ya* siempre

90. *Ibid.*

* Traducimos como «llevar a cumplimiento» y, más abajo, «cumplida» la expresión francesa *être rempli*, que en el vocabulario fenomenológico establecido corresponde a la impleción intuitiva y, en el alemán de Husserl, a la *Erfüllung* [N. del T.]

está hecha[91]. Mientras que para otros ámbitos eidéticos podíamos intentar, sin pervertir el sentido de los análisis, describir la vivencia según las estructuras constituidas de la correlación noético-noemática, la esencia del tiempo se resiste a tal propósito. El acto noético ya es temporal, ya está constituido por una síntesis originaria. La forma pura es esencialmente *ya* material. En términos de *hylé* y de *morphé*, la *hylé* temporal antes de la intervención explícita de la *morphé* ya está «pasivamente informada» y, en tal medida, la *morphé* encuentra una materia que puede «animar» solo porque la síntesis temporal ha sido efectuada pasivamente en el momento precedente. Esta vez, al nivel de una vivencia al menos pasiva[92], la génesis del «yo» trascendental es incontestable. Con esta génesis, empezamos a explicitar ese tiempo pre-noético-noemático y absolutamente originario que se nos propone como fuente última trascendental. Y si es verdad, como escribe Husserl, que «podemos considerar como correlatos necesarios estas dos nociones: por una parte, un único yo puro y, por otra parte, un único flujo de la vivencia, llevado a cumplimiento según sus tres dimensiones, esencialmente solidario de él mismo (*zusammenhängender*) en esa plenitud, suscitándose él mismo (*sich fordernder*) a través de su continuidad de contenido»[93], resulta entonces que esta correlación no es ni equilibrada ni estática puesto que, por una parte, ese único yo puro ya está constituido en temporalidad y, por otra parte, el flujo de la vivencia ya está unificado en su relación con un sujeto; y así encontramos en el interior de cada uno de estos términos una síntesis constituyente que requiere a la vez ambos polos de la correlación. Así pues, esta correlación es superficial y nos remite a una síntesis más originaria. En los límites de la pureza, siempre encontramos la síntesis o la génesis del tiempo constituyéndose en sí mismo como sujeto. Esta síntesis genética es hasta tal punto originaria y *a priori* que no podemos determinar de ningún modo si el tiempo precede a la subjetividad pura o al revés –la dialéctica es infinita porque la subjetividad constituyente se confunde sintéticamente con el tiempo, porque la existencia es una finitud «para sí».

91. Este «ya siempre» constituye la finitud originaria apareciéndose a sí misma.

92. Faltaría precisar cómo tal vivencia es posible en una pura inmanencia.

93. § 83, p. 279 [se trata en realidad del final del § 82; versión cast.: p. 274-275 (N. del T.)].

La «síntesis primordial». Necesidad de una constitución genética

Si bien Husserl no habla aún de génesis trascendental, sí alude a un ámbito nuevo que queda por explorar: el de una «síntesis primordial» (*Ursynthese*) de la conciencia original del tiempo misma (en la que no podemos ver una síntesis activa y discreta) y que «ha sido eliminada expresamente, así como la problemática asociada a ella»[94]. De modo que todo el fundamento de los análisis fenomenológicos realizados hasta aquí queda disimulado por necesidades puramente metodológicas. Este fundamento es una génesis.

Así, al final de estas consideraciones «directrices»*, asistimos a una inversión: toda la intención inicial de la fenomenología parecía motivar un rechazo o una «desconexión» de la génesis. Conducidos así a transformar la temporalidad en un «*eidos*» intemporal, debíamos por ello mismo volver a la temporalidad efectiva del sujeto puro. Toda la reducción de la temporalidad genética se profundizaba hasta la génesis temporal de la reducción misma. En ese momento de la subjetividad, la síntesis entre el hecho y la esencia del tiempo –al ser absolutamente originarias la existencia y la conciencia intencional del sujeto temporal–, toda la distinción entre el hecho y la esencia, la validez de la reducción eidética y de la reducción trascendental se ponen de nuevo en cuestión. La síntesis pasiva de la *hylé* temporal –y asimismo de toda *hylé* en general– parece llevarnos a reconsiderar la distinción entre lo real (*real*) y la vivencia (*reell*). Llegamos así a un punto en que no solo parece necesario tematizar una génesis trascendental, sino incluso, y por ello misma, parece necesario buscar un nuevo fundamento para la distinción entre génesis trascendental y génesis real (*real*). Lo empírico y lo trascendental parecen resistirse a una distinción rigurosa. Un nuevo esfuerzo fenomenológico debe intentar encontrar tal distinción en lejanas profundidades. Es el precio a pagar por la filosofía.

94. § 118, p. 403; cf. también la nota 1 del traductor de la versión fr. [versión cast.: p. 370].

* Derrida alude aquí al título de *Ideas* I en la traducción francesa de Paul Ricœur: *Idées directrices pour une phénoménologie*... En español, el título reza: *Ideas relativas a una fenomenología*... [N. del T.].

Tercera parte

El tema fenomenológico de la génesis: génesis trascendental y génesis «mundana»

1

NACIMIENTO Y DEVENIR DEL JUICIO

Como hemos visto, toda la trayectoria del pensamiento de Husserl se orientó desde los inicios hacia una fenomenología genética. No fue, sin embargo, una trayectoria unilineal. Por consiguiente, resulta imposible determinar si la aparición del tema genético después de *Ideas*, de 1915 a 1920, constituye un cumplimiento o más bien una revolución de la filosofía anterior. Para determinarlo, habría que dar a la filosofía de Husserl un carácter «sistémico» de «silogística»: unas conclusiones que no verificaran sus premisas destruirían toda una coherencia filosófica. Por otra parte, tal visión parece contradecir el sentido profundo del pensamiento de Husserl; basta con mirar el intrincamiento de los temas en los manuscritos, la complicación de su cronología, para dejar de creer en la idea de un giro brusco o de una ruptura. La idea de «tema», sobre la que Husserl insiste cada vez más después de *Ideas* I, concuerda con la intención de la fenomenología: el desarrollo o la elucidación de las significaciones no añaden nada a una construcción. Ni crean ni inventan nada, como tampoco devalúan ni destruyen lo que las precedía.

Esto es cierto de todos los temas husserlianos en general. Sin embargo, si abriéramos un largo paréntesis, sería para preguntarse si, precisamente y por una vez, la idea de tema es compatible con la idea de una génesis de las esencias. Tratar la génesis como un tema, ¿no supone reducirla a su sentido noemático y, en esta medida, reducirla a un devenir «canonizado», a una esencia de entrada presente sobre la cual basta que una conciencia intemporal proyecte la luz de su mirada? La aparición del tema de la génesis, ¿no es, como toda génesis, al mismo tiempo una creación y una

revelación? No abordemos de frente este problema, puesto que nos alejaría de nuestro propósito[1].

Baste con indicar que las alusiones importantes y explícitas a la posibilidad de una fenomenología genética aparecen unos años después de *Ideas* I[2]. En 1919-1920, los cursos de Husserl tratan de una lógica genética. Estos cursos son los textos fundamentales a partir de los cuales L. Landgrebe redactó y editó *Experiencia y juicio*[3]. Desde esos cursos hasta el final de su vida, Husserl hizo del problema de la génesis el centro de su reflexión.

Sin duda, no hay nada en común entre esta génesis y una génesis empírica que Husserl pretende excluir o «neutralizar» como antes. La fidelidad de Husserl a una investigación trascendental no se desmentirá jamás. A menudo se ha presentado, de manera más o menos implícita, la tematización de la génesis, del «mundo de la vida», de la historicidad, etc., como el abandono de las pretensiones iniciales de una fenomenología trascendental. Nunca fue este el propósito, de Husserl al menos. No obstante, descartada esta hipótesis, podemos preguntarnos en qué medida la situación que ocupa ahora el tema genético recrudece el peligro de una confusión entre lo «real» (*real*) y la vivencia intencional, lo mundano y lo trascendental, la historicidad constituida y la temporalidad originaria. El proyecto de una distinción rigurosa entre estos «momentos» no se contemplaba en una fenomenología estática. ¿Lo contemplará el punto de vista de una génesis que, confundiendo el devenir con la constitución de las significaciones mismas, hará todavía más irreductible la continuidad o la solidaridad dialéctica que ligan estas diversas instancias? Como el devenir genético ya no es constituido, en su significación, por la actividad de un sujeto trascendental, sino que constituye el «ego» mismo, la esfera de la fenomenología

1. Aunque, al mismo tiempo, está implicado en el problema mismo.

2. Parece que la influencia de Natorp, que ya había convencido a Husserl para que abandonara su psicologismo inicial, volvió a ser importante. Natorp aconsejó a Husserl, según se dice, «que introdujera el movimiento» en la fenomenología.

3. Sobre la historia de esos textos, su elaboración y su publicación, cf. *Experiencia y juicio*, introducción de L. Landgrebe, p. V-VII <cf. *supra*, «Prólogo», n. 11. En lo sucesivo, indicaremos entre paréntesis las páginas de la traducción francesa, Aquí, p. 5-10> [Como ya hemos apuntado más arriba, existe una traducción mexicana de Jas Reuter, Unam, México 1980, que hoy resulta prácticamente inencontrable. Nos limitaremos, pues, a dar primero la referencia de la edición alemana de Landgrebe y, después, la correspondiente de la edición francesa (N. del T.)].

ya no viene definida por la inmanencia vivida de las estructuras noético-noemáticas; tal esfera ya no es inmediatamente transparente a un espectador teorético de las esencias. La fenomenología debe desembocar, en cierto sentido, en un devenir genético. En este tiene que realizarse, pero debe hacerlo volviéndose ontología o manteniendo relaciones fundamentales con la ontología. El sujeto trascendental que se engendra él mismo ya no es una conciencia teórica, sino una existencia. Husserl no habla del paso a una ontología original, sino que piensa más bien que la fenomenología ya ha definido las relaciones que la ligaban a la ontología[4]. Así pues, cree que el nuevo progreso de su reflexión en el ámbito genético debe continuar todos sus momentos anteriores.

Pero esta serenidad no es una respuesta: el «yo» trascendental, fuente absoluta de constitución, ¿puede engendrarse en una historia manteniéndose en una actitud «fenomenologizante» pura[5]? Si él mismo es un «existente» temporal, ¿cuáles serán el valor y la pureza objetiva de las esencias que constituye?

La evidencia antepredicativa y el fundamento de la génesis

Desde el inicio mismo de *Experiencia y juicio*, que se presenta como una «genealogía de la lógica», ya hemos abandonado el plano de *Ideas* I. Las fronteras del mundo originario se han abierto. Husserl aborda el problema de la evidencia originaria del ente como tal. El conocimiento se esfuerza hacia el «ente». «Si el esfuerzo hacia el conocimiento debe dirigirse hacia el ente y decir a su sujeto por un juicio lo que es y la manera como es, entonces el ente debe estar de entrada pre-dado (*vorgegeben*) [...] para que

4. Esta ontología es, además, «monotípica». La «existencia» humana y la «existencia» empírica no se distinguen esencialmente. Ambas pueden ser «objetivadas» frente a una intuición teórica. Pero esta ontología es, sobre todo, la de los primeros momentos de la fenomenología. De modo que resulta difícil conceder a Levinas que todo el pensamiento de Husserl está motivado por ese presupuesto ontológico. Además, la tesis de Levinas solo se apoya en textos anteriores a las *Meditaciones cartesianas*. Ciertas afirmaciones de las *Ideas I* sobre la actitud originariamente «evaluadora» y «práctica», incluso «ética» del sujeto matizaban una ontología unívoca (cf. Levinas, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* <Vrin, Paris 1930, 4.ª edición, conforme a la primera, 1978 [véase la versión cast. de Tania Checchi, *La teoría fenomenológica de la intuición*, Sígueme, Salamanca 2004]>).

5. Participio que Husserl utiliza a menudo en los manuscritos.

pueda resultar objeto de juicio»[6]. A partir de este ente, dado en su evidencia antepredicativa, debe ser descrita la génesis del juicio y de la evidencia predicativa. «El conocimiento con su sistema lógico ya siempre ha cumplido su obra cuando tomamos conciencia de la lógica (o nos volvemos 'lógicamente' conscientes, es decir, cuando la lógica 'aparece': *wenn wir uns logisch besinnen*); ya siempre hemos formulado juicios, formado conceptos, extraído conclusiones, que ahora forman parte de nuestro conocimiento; nos son predados como tales»[7]. Todo ello implica que, antes de la reflexión lógica, estamos instruidos acerca de las diferencias entre juicio verdadero y juicio que solo se presenta como tal. Pero si el lógico se orienta hacia una lógica en el sentido riguroso de la palabra, su interés se dirige hacia las leyes de formación de los juicios (principios y reglas de lógica formal) no como hacia simples reglas de juego, sino como reglas que la formación de los juicios debe satisfacer en la medida misma en que son estas las que posibilitan el conocimiento en general[8]. Ahora bien, si «la mirada se orienta hacia el juicio como una producción (*Leistung*) de la conciencia»[9], entonces se topa con un problema de lógica tradicional y siempre abandonado a la psicología genética. Al plantearse los problemas de origen simplemente en el nivel de una lógica formal, estos se remitían a la psicología como ciencia de la formación real y natural de los conceptos y de los juicios. Ahora bien, el proyecto de una psicología genética[10] del juicio se distingue a nivel fundamental del proyecto de una fenomenología genética del juicio; la primera, efectivamente, nunca se ha planteado seriamente los problemas de la evidencia que son, empero, el único punto de partida

6. *Experiencia y juicio*, § 4, p. 11 <cf. versión fr.: p. 21>.
7. *Ibid.*, § 3, p. 7 <cf. p. 17>.
8. *Ibid.*, § 3, p. 8 <p. 18>.
9. *Ibid.*, § 3, p. 9 <cf. p. 19>.
10. *Ibid.*, § 3, p. 9-10 <cf. p. 19>. Resumimos aquí estas páginas en las que se confirma la condena de un psicologismo. Vemos que no se trata aquí, como se ha querido creer (a), de un retorno a un empirismo o a un «realismo» puro y simple.

(a) Es lo que hace J. Wahl, «Notes sur la première partie de *Erfahrung und Urteil* y «*Aspects empiristes de la pensée de Husserl*», en *Phénoménologie – Existence*, 77-135. Podemos decir que la filosofía de Husserl se quiere empirista y realista en el sentido no convencional y estricto de la palabra. Es entonces un truismo. Es descubrir en 1952 que Husserl quiso desde 1900 volver «a las cosas mismas» y presentaba su filosofía como un auténtico «positivismo».

de toda regresión subjetiva cuando se trata de formas lógicas. Se creía saber, de antemano, lo que era la evidencia porque el saber se realizaba en alguna parte, lo cual permitía medir todo saber empírico. Husserl no rebate el valor de la psicología en su pretensión genética; al contrario, la psicología es insuficiente porque tal pretensión genética es tímida, porque supone de entrada el sentido de la evidencia originaria como algo conocido, porque no ha esclarecido sus implicaciones primeras. La fenomenología genética, en cambio, lejos de ser una «tecnología psicológica del pensamiento verdadero», se propone trazar el itinerario absoluto que lleva de la evidencia antepredicativa a la evidencia predicativa. Supone así que se ha efectuado una reducción trascendental ampliada que no nos deja ante las estructuras eidéticas, aunque sean las de la conciencia, sino ante la pureza de la experiencia misma. Es en esta fuente donde se arraiga la génesis de la evidencia. Parece que así se respeta plenamente el movimiento de la intencionalidad. Nos sitúa *a priori* en contacto con el ente como tal. Pero todavía no sabemos cómo la inmediatez de esta experiencia engendrará actos predicativos complicados. ¿Cómo será posible escapar a un empirismo precrítico para fundar una lógica en general? El abandono de todo *a priori* formal es ahora total y completo. El «yo» trascendental, puro, concreto y temporal accede directamente al ente como tal. La génesis que seguirá este acceso, ¿será desde el punto de vista del «yo» una génesis activa o pasiva? ¿Será la actividad un momento modificado de la pasividad o inversamente? Por otra parte, si toda lógica o toda «teoría» en general remite a una percepción del ente en la que este se presenta «en persona», ¿no se reenviará la fenomenología a un ámbito todavía más originario en el que la percepción se elabora en una actitud pre-objetiva? ¿No se agotará la fenomenología –otra hipótesis– en un sensualismo[11] en el que toda objetivación, predicativa o antepredicativa, parecerá mediata y sospechosa? ¿Conduce la idea de una génesis trascendental a un empirismo? Y ello por una pretensión ilimitada a la originariedad y por la voluntad de deshacer incansablemente las sedimentaciones de predicados y de sistemas formales.

11. Landgrebe habla de un prejuicio «sensualista» de Husserl (carta a J. Wahl, publicada en la revista citada <*Phénoménologie – Existence*, *op. cit.*>, p. 206).

El ente, meta del conocimiento, siempre debe ser «predado»[12]. Pero no debe ser dado de cualquier manera. Debe ser dado en la evidencia de la «donación en persona» (*Selbstgegebenheit*) y no en una simple «presentificación» (*Vergegenwärtigung*)[13] de la imaginación o del recuerdo. La evidencia que funda la apodicticidad no se confunde con ella [la presentificación]; [la apodiciticidad] es, en efecto, del orden de la predicación a partir de sustratos evidentes. La problemática tiene, pues, dos niveles: el nivel de la evidencia de los objetos predados en ellos mismos y el nivel de los actos predicativos que se cumplen en el fundamento de la evidencia de estos objetos. Hay, por tanto, una génesis de la predicación a partir del mundo de la evidencia antepredicativa. Esta génesis no es ámbito de estudio ni de una lógica formal, ni de la psicología –ambas se mantienen en el nivel superior y superficial de la problemática[14]. «Para la elucidación fenomenológica de la génesis del acto del juicio, es necesaria una [...] regresión»[15]. Si buscamos la génesis fenomenológica de los juicios en la originariedad de su producción, se revela «que *el simple acto de juzgar es una modificación intencional del acto de juzgar 'cognoscente'* (*daß blosses Urteilen eine intentionale Modifikation von erkennendem Urteilen ist*)»[16]. Vemos todo el camino recorrido desde la neutralización de toda génesis como génesis causal y psicológica. El punto de vista genético es ahora el único que rige una investigación de los fundamentos. Dado que el origen está en los sustratos reales librados a la percepción, estamos muy lejos de la inmanencia vivida y del mundo de las significaciones noético-noemáticas. Todo nóema es una estructuración predicativa del sustrato; toda nóesis está fundada en la evidencia de lo «dado en persona». Pero, más que nunca, se descarta la génesis fisiológica o histórica; la pureza concreta de lo trascendental queda a salvo. «Vemos ya en qué sentido se abordará la génesis. No es ni la primera génesis (histórica y, en el individuo mismo, en el sentido histórico correspondiente), ni una génesis del conocimiento sea en el sentido que sea, sino las producciones a

12. *Experiencia y juicio*, § 4, p. 11 <cf. p. 21>.
13. *Ibid.*, § 4, p. 12 <p. 21>.
14. *Ibid.*, § 4, p. 14 <p. 23>.
15. *Ibid.*
16. *Ibid.*, § 5, p. 15 <cf. p. 25>.

través de las cuales surge el conocimiento, como el juicio, en su forma originaria, es decir, la de la donación en persona»[17].

Podría parecer aquí que el psicologismo y el historicismo están superados definitivamente y que así queda sobrepasado, por la tematización de una génesis primordial, todo el idealismo de las *Ideas I*. En efecto, el juicio no es un acto psicológico, es decir, un «inmanente real e individual», sino un «inmanente irreal»[18] en el sentido en que decíamos del nóema que era una vivencia inmanente e irreal. Pero el problema surge, de nuevo, respecto al fundamento de una vivencia irreal de la evidencia en la realidad del ente. En cierto sentido, es necesario que la evidencia sea una vivencia irreal; sin ello, se confundiría con la realidad constituida: la verdad sería imposible. Pero si la génesis se cumpliera en el interior de una vivencia irreal, quedaría entonces separada del ente como tal y privada de su fundamento. Volveríamos a ser prisioneros del idealismo de *Ideas*. Si, al contrario, como parece querer Husserl, la génesis no parte de un sentido, de una esencia, de un predicado, sino de la realidad antepredicativa del ente mismo, entonces hay que admitir un salto del conocimiento, que pasa de la evidencia de lo dado al juicio categorial. Para que el producto del juicio sea, como quiere Husserl[19], válido indefinidamente, para que dé siempre el mismo conocimiento (lo cual es un criterio de verdad universal), el juicio debe ser un «inmanente real» y «supratemporal» (*Überzeitliches*)[20]. Así pues, hay una génesis de lo «supratemporal». Siempre topamos con la misma e irreductible paradoja, en todos los niveles de la constitución. Una vez admitido y descrito en su especificidad, lo supratemporal está desligado de su génesis. Parece entonces imposible atribuirle una situación temporal en el devenir trascendental y hacer de ello el «producto». También podrá ser, en tanto que forma lógica o categoría supratemporal, *a priori* en relación con una génesis que [lo supratemporal mismo] posibilitará. Esta génesis sería, de nuevo, una génesis accidental y psicológica. Tal sería el sentido de la tentativa kantiana. Pero podríamos considerar inversamente –y ello estaría más cerca de la inten-

17. *Ibid.*, § 5, p. 16 <cf. p. 26>.
18. *Ibid.*, § 5, p. 16-17 <p. 26>.
19. *Ibid.*, § 5, p. 16 <p. 26>.
20. *Ibid.*, § 5, p. 17 <p. 26>.

ción de Husserl– esa supratemporalidad como una omnitempora-
lidad: el producto de la génesis estaría así arraigado en la tempo-
ralidad trascendental y sería, al mismo tiempo, autónomo en rela-
ción con la temporalidad psicológica. Pero ello equivale a hacer,
de esta supratemporalidad, una modificación de la temporalidad
en general. La autonomía que parece haber conquistado no es más
que una modalidad de su dependencia. Así es como lo entiende
sin duda Husserl, y esta tesis se verá confirmada por él mismo en
El origen de la geometría. Sin embargo, precisamente, para ha-
cer de la supratemporalidad o de la omnitemporalidad una simple
especificación del tiempo, no basta con considerar el tiempo en
su momento antepredicativo, sino también fuera de la inmanencia
vivida e irreal de un ego trascendental; sin ello, no se entiende que
concuerde con la temporalidad del ente como tal y que sea el lugar
de las sedimentaciones predicativas infinitas tal y como nos las
libra la tradición supra-individual de la lógica. El tiempo origina-
rio es un tiempo más fundamental que el de la inmanencia vivida.
Debe ser lo que posibilita el tiempo fenomenológico. Y se con-
funde, en última instancia, con la temporalidad infinita de las se-
dimentaciones históricas; si no fuera así, correríamos el riesgo de
un sustancialismo o de un sensualismo del tiempo antepredicativo
que prohibiría toda objetivación predicativa y toda constitución
de formas lógicas supra-temporales. Pero esta totalidad infinita de
las sedimentaciones es una idea: idea de una historia absoluta y
terminada o de una teleología que constituye todos los momentos
de la historia. El absoluto de lo antepredicativo es así, a la vez, lo
más concreto y lo más formal, lo más determinado en sí y lo más
vacío. Si la génesis es absoluta y exclusivamente informada por
una teleología, entonces parece «inútil» en sí; si siempre remi-
te tan solo al momento antepredicativo de la percepción primera,
entonces parece «imposible». Si es la idea de la historia total de
la lógica lo que anima *a priori* la génesis, entonces nos pregunta-
mos por qué esta debe encarnarla en un tiempo ajeno y que puede
pervertirla y alienarla. Si, por otra parte, el momento antepredi-
cativo es verdaderamente puro, ignoramos de qué manera puede
engendrar y fundar un sentido que se complique progresivamente
y gane autonomía permaneciendo dependiente de su origen. Solo
una dialéctica originaria y, por ello mismo, infinita permite asu-

mir esta paradoja fenomenológica. Sea cual sea la conclusión de
Husserl sobre este punto, ya advertimos la doble necesidad de una
intersubjetividad trascendental y de una teleología. Pero Husserl
no las presenta todavía[21] y se pregunta sobre las relaciones de esta
génesis de lo lógico y de la actividad trascendental.

El sentido ambiguo del «mundo»

Si «el mundo es la base universal de la creencia» y si, por ello,
es en su totalidad ya siempre pasivamente predado en la certe-
za[22], ¿cuál es el sentido de la actividad trascendental? Si esta ac-
tividad se ejerce en un sustrato predado y ya constituido como tal,
es decir, con su significación predada, ¿hará algo más que ideali-
zar o formalizar un sentido antepredicativo inmanente al sustrato
y acogido pasivamente? ¿No se añade el juicio como una simple
modalización de lo que es predado en la experiencia sensible? La
génesis de la apodicticidad a partir de la evidencia antepredicativa
aparece a menudo en *Experiencia y juicio* como una génesis que
solo produce lo que ya está ahí, que hace «aparecer» lo que está
en el objeto, es decir, una génesis que supone la evidencia y podría
sin dificultad ser asimilada a una simple génesis empírica. Siendo
para y simplemente determinado por el ser antepredicativo que lo
funda, el predicado no está constituido originariamente por una ac-
tividad trascendental; o, más exactamente, esta actividad trascen-
dental se consume en una pasividad que la define originariamen-
te. «El ser del mundo en su totalidad es lo que va absolutamente
de suyo (*die Selbstverständlichkeit*), que nunca puede ponerse en
duda, que no es producido de entrada por una actividad de juicio,
sino que forma ya la base presupuesta (*die Voraussetzung*) de todo
juicio»[23]. Así pues, si tenemos que volver a ese mundo, para fun-
dar la lógica en su constitución trascendental, resulta evidente que
las nociones de actividad y pasividad deben ser entendidas en su
sentido trascendental. El «mundo de la vida» (*Lebenswelt*), lugar

21. Es el momento en que el tema de la teleología aparece en los manuscritos
bajo la forma que tomará más tarde en la *Krisis*. El tema de la intersubjetividad tras-
cendental es uno de los más antiguos (1910-1911).
22. *Ibid.*, § 7, p. 26 <cf. p. 34-35>.
23. *Ibid.*, § 7, p. 25 <cf. p. 34>.

de todas las evidencias antepredicativas, no es –como suele presentarse– un mundo ya constituido, precediendo o determinando en sentido estricto de la palabra una pretendida actividad trascendental del sujeto. El mundo viene definido por Husserl no como un mundo actualmente real del que sería prisionero el sujeto cognoscente, sino como «el horizonte de todos los sustratos de juicios posibles»[24]. Es una posibilidad abierta al infinito de las evidencias fundadas en él. Es fundamento de toda «mundanidad» de la lógica tradicional y formal, sin ser él mismo «mundano».

Nos encontramos aquí con una grave ambigüedad del concepto «mundo»[25]. Por un lado, el mundo es lo antepredicativo en su «realidad» actual. Ya siempre ahí, en su estructura ontológica primitiva, es el sustrato preconstituido de toda significación. Pero, por otra parte, es la idea de una totalidad infinita de los fundamentos posibles de todo juicio. En él se oponen la actualidad de la existencia como sustrato y la infinita posibilidad de las experiencias trascendentales[26], lo cual hace resurgir el problema de la génesis. El mundo como horizonte infinito de las experiencias posibles no puede ser un predicado o una modalización del mundo antepredicativo «real». Es originariamente horizonte infinito de lo posible, como lo indican numerosos textos.

Aquí, lo posible no es un predicado de lo actual y no es engendrado a partir de una evidencia antepredicativa concreta. No es ni un ente, ni un conjunto de entes actuales. Es, pues, una posibilidad formal y *a priori*, irreductible a una génesis trascendental. A partir de un momento antepredicativo del ente o de una totalidad actual, es decir, «finita» de entes, no puedo pasar a la idea de un horizonte infinito de la predicación. El antepredicativo reviste, por tanto, un doble aspecto.

Unas veces, indefinida determinabilidad, el antepredicativo es la abertura o la «aperturidad» [*apérité*] del ser a la conciencia; es

24. *Ibid.*, § 9, p. 36 <p. 45>.

25. Nos satisface encontrar, en una de nuestras últimas lecturas, esta misma idea presentada con mucha precisión y muy acertadamente por Landgrebe (carta citada un poco más arriba).

26. Ambigüedad muy cercana a la del yo puro como «ahora» originario y como totalidad (en el sentido kantiano) de las vivencias, forma y materia infinitas y absolutas (cf. más arriba, II.ª Parte, cap. III). La significación de estas dos ambigüedades es idéntica y revela la misma dificultad.

la totalidad infinita de lo que puede manifestarse. Su ser «ya-ahí» significa lo que espera el acto de una conciencia para revelar su sentido. Su carácter de pre-constituido, acogido pasivamente por la conciencia, es una pura y simple ausencia de significación fenomenológica antes de la actividad trascendental de un sujeto. Lejos de oponerse a ella, la pasividad trascendental sería la condición formal de la actividad trascendental. Pero no vemos entonces cuál es el fundamento concreto de la constitución. Si el ente antepredicativo concreto no tiene, antes de la actividad trascendental, ningún sentido en él mismo, ninguna determinación inteligible en sí, no vemos cómo la conciencia podría dársela o, en última instancia, reconocerlo intencionalmente como tal o cual. Si lo que el ego trascendental recibe pasivamente solo es un sustrato indeterminado, el sentido que [la conciencia] le «prestará» podrá confundirse con una construcción subjetiva, una invención o una fabricación pragmática del sentido. Las idealizaciones serían mediaciones conceptuales. Ninguna esencia inherente al sustrato podrá fundarlas, solo una relación o una situación subjetiva, psicológica, antropológica, etc., en relación con el objeto. Lo que tenemos ahí sería entonces una desviación subjetivista, antropologista, etc., de la intencionalidad. El acceso inmediato al sentido del objeto percibido pasivamente no sería sino una producción «facticia»[27] de las esencias. Estas, al no ser inherentes al sustrato, serían conceptos. Se pervertiría así una intención fundamental de la fenomenología.

Ahora bien, esto no es tan solo una hipótesis o una prolongación de los textos de Husserl. En varias ocasiones, las idealizaciones de la lógica predicativa son definidas como los productos de una génesis artificial. Engendrados a partir de la existencia antepredicativa, figuran una sedimentación cultural que teóricamente puede y debe siempre ser deshecha. Y dado que esta sedimentación es superestructural, la «reactualización» del sentido originario es siempre posible. Todas las regresiones al origen del mundo antepredicativo son posibles porque las sedimentaciones lógicas son, de algún modo, sobreañadidas por necesidades metódicas y prácticas a un mundo predado. Así pues, la paradoja es la

27. En el sentido, a la vez, filosófico y habitual del término [en francés, «*factice*» (N. del T.)].

siguiente: dado que el mundo es predado formalmente a la pasividad trascendental, las idealizaciones producidas por la actividad trascendental resultan conceptuales y nos invitan a reencontrar, como su fundamento, la realidad predada. «El retorno a la evidencia de la experiencia» es un «retorno al 'mundo de la vida', es decir, al mundo en el que ya siempre vivimos»[28]. El mundo en el que vivimos, del que emana todo lo que nos afecta como sustrato de juicios posibles, nos es ya siempre predado como estructura sedimentaria de las producciones lógicas. El sentido de este ser predado es determinado por nosotros, «adultos de nuestra época», gracias a todos los descubrimientos de las ciencias modernas[29]; incluso si las ciencias no nos interesan, el mundo nos es predado como en principio determinable por la ciencia. «Por ello, el mundo de nuestra experiencia es comprendido, de entrada, con la ayuda de una 'idealización' [...] no vemos más que esta idealización [...] es precisamente ya un producto de nuestros métodos de conocimiento, que se funda en los 'predatos' de nuestra experiencia inmediata. Y esta experiencia, en su inmediatez, no conoce espacio exacto, ni causalidad, ni tiempo objetivos [...] Cuando hablamos de los objetos de la ciencia [...] no se trata de objetos de la experiencia en cuanto que son puramente 'experimentados' y determinados en actos categoriales sobre el fundamento de esa experiencia pura»[30]. Y aquí encontramos la frase que algunos, por diversos motivos, consideraron escandalosa: «Siempre se olvida que ese universo de determinaciones en sí, en el que la ciencia exacta engloba el universo de los entes, no es sino un vestido de ideas (*ein Kleid von Ideen*) lanzado sobre el mundo de la experiencia y de la intuición inmediatas, sobre el mundo de la vida [...] Este vestido de ideas nos hace considerar como el ser verdadero lo que es un método»[31].

Esta importante declaración, que parece contradecir la doctrina de la intuición categorial, define así en términos pragmáticos y conceptuales toda la vida de las ideas. Todo predicado es formalización conceptual, herramienta de la inteligencia científica; la

28. *Ibid.*, § 10, p. 38 <cf. p. 47-48>.
29. *Ibid.*, § 10, p. 38-44 <cf. p. 47-54>.
30. *Ibid.*, § 10, p. 41 <cf. p. 50-51>.
31. *Ibid.*, § 10, p. 42-43 <cf. p. 52>. Husserl retomará la frase en la *Krisis*

génesis pretendidamente trascendental de la lógica solo sería la confección de artificios que disimulan la desnudez de la existencia antepredicativa. Decepcionante conclusión que sigue rigurosamente la definición del mundo antepredicativo como fundamento absoluto y único de la predicación. En lógica estricta, el antepredicativo absoluto no debe recibir ninguna determinación; absoluto concreto, resulta en definitiva, y al ser absoluto, totalidad vacía y formal. Las determinaciones que «recibe» no tienen, por definición, ninguna validez por ellas mismas y remiten a un predado con el que esas mismas determinaciones solo tienen relaciones exteriores, de modo que son entonces necesariamente convencionales. La génesis de lo lógico es una necesidad práctica, una degradación total de la pureza predada. El devenir es deterioro. Por tanto, la temporalidad no es la originariedad, ya que solo se define y aparece en relación con una pureza intemporal que ella altera. Se ha creído encontrar el polo originario y absoluto de la génesis, pero una vez más el absoluto de la génesis es solo la negación y la desvalorización de la génesis. Por su misma indeterminación, el absoluto se ha convertido en su contrario. El absoluto temporal es la intemporalidad. Pero si se considera la génesis como la vivencia y lo originario, esta intemporalidad, en cuanto es tematizada como tal, parece engendrada y accidental. Será mistificación. No escapamos de la dialéctica.

Otras veces, Husserl presenta el mundo antepredicativo ya no como posibilidad formal e indefinida, sino como la actualidad siempre presente de lo dado. No obstante, parece que desemboca en la misma aporía. Toda la «genealogía» del juicio predicativo supone, en efecto, la distinción entre las experiencias simples (*schlicht*) y las experiencias «fundadas». La regresión hacia las experiencias simples nos llevará al mundo originario. «Aunque hemos ganado el concepto de una experiencia como evidencia objetiva de objetos individuales, tal experiencia, incluso si es percibida en su originariedad, desprovista de sus idealizaciones sedimentadas, resulta, empero, multiforme en sí»[32]. El «mundo de la vida» que aparece entonces no es solo el mundo de las operaciones lógicas, ámbito de los objetos predados como sustratos posibles, sino también el mun-

32. *Ibid.*, § 12, p. 51 <cf. p. 60>.

do de la experiencia, en el sentido más concreto y más cotidiano de la palabra; el sentido cotidiano, precisa Husserl, no corresponde puramente a una actividad de conocimiento, sino también a una «habitualidad» (*Habitualität*) que da seguridad a las decisiones y a las acciones de la vida. Así pues, remite a una conducta práctica y «apreciativa» (*wertende*) antes bien que a una conducta teórica. Retrocediendo a partir de los juicios predicativos, hemos llegado a un ámbito de la creencia pasiva, «conciencia del modo predado de los sustratos de juicio (*Bewußtsein der Vorgegebenheit der Urteilssubstrate*)»[33] que ha resultado ser el del mundo. Así, esta «doxa» pasiva no es solo el fundamento de las operaciones teóricas del conocimiento, sino también el fundamento de las evaluaciones singulares y de la «praxis». En ella, «el mundo, tal y como es, en cuanto todo, ya siempre predado en la 'doxa' pasiva y en la medida en que provee el suelo de creencia (*Glaubensboden*) para todos los juicios singulares, es dado en el origen de la experiencia simple como mundo de los sustratos simplemente 'sensibles' (*schlicht sinnlich erfaßbarer Substrate*) – Toda experiencia simple [...] es experiencia sensible»[34].

Esta última referencia a lo sensible que se da en la «doxa» pasiva define el mundo antepredicativo como una pura actualidad, cerrada sobre sí misma. Parece entonces imposible, a partir de una creencia originariamente pasiva, constituir o ver aparecer el mundo como posibilidad infinita de la predicación. Hay aquí una idea o un concepto del mundo que debe, o bien preceder *a priori* a la creencia pasiva, o bien –producto genético y complicación de la experiencia «simple»– no ser sino una idealización metódica, una formalización útil.

En la primera hipótesis, nos dejamos engañar por un formalismo; este *a priori*, que precede a la «doxa» originaria, es abstracto; no está fundado en la evidencia antepredicativa de lo sensible. Es una idealidad pre-genética que posibilita toda génesis; esta es entonces «mundana», empírica, *a posteriori*. Seguimos así cerca de un kantismo.

33. *Ibid.*, § 12, p. 52 <cf. p. 61. La edición francesa traduce *Habitualität* por «*habilité*», lo cual es evidentemente un error>.
34. *Ibid.*, § 12, p. 54 <cf. p. 63>.

En la segunda hipótesis, el mundo mismo como horizonte infinito, como indeterminación o determinabilidad (*Bestimmbarkeit*), debe forzosamente fundarse en una evidencia simple, sensible y actual. Se vuelve así complicación predicativa, generalización formal, velo de ideas. El infinito del mundo así construido y engendrado también es un *a posteriori* empírico. Es un falso infinito, producido por una negación conceptual de lo finito sensible que lo precede en el ser y en el tiempo. No participa de la negatividad de lo indefinido ni tampoco de la actualidad del infinito. Instrumento de una lógica formal, no goza de ninguna originariedad. Y, por su parte, la génesis que ha despertado su idea tan solo se sobreañade a la existencia primitiva.

En ambos casos, la génesis y la originariedad absoluta se excluyen mutuamente. Por una parte, el mundo es el lugar *a priori* de toda experiencia genética posible. En este sentido, no se distingue de una idea en sentido kantiano y no puede ser captado en una intuición vivida. Por otra parte, es de hecho –según Husserl– percibido en una intuición. Esta intuición puede ser la de un mundo sensible originario. Parece entonces imposible definir la necesidad según la cual un proceso genético puede hacer pasar de un individuo sensible a la totalidad infinita de un horizonte. En una hipótesis todavía menos aceptable, el mundo es un predicado que se añade a lo dado de la doxa pasiva. En este sentido, está engendrado y es llevado por algo que no es él. La posibilidad del horizonte y de la totalidad infinita ya no es originaria.

Esta alternativa irreductible, cuyos dos movimientos son contrarios a la vocación misma de la fenomenología genética, reaparece en el centro de los principales análisis de *Experiencia y juicio*; y, de entrada, cada vez que se trata del «mundo». El mundo es diferente de los sustratos individuales y sensibles que son captados originariamente; el mundo los funda y envuelve; «cada sustrato finito es determinable como 'ser en alguna cosa' (*als In-etwas-sein*) y, para este último, ello es válido de nuevo y al infinito. Pero bajo este punto de vista el mundo es el sustrato absoluto, es decir, que todo es en él, mientras que él mismo no está 'en alguna cosa'; el mundo tampoco es una unidad relativa en una multiplicidad comprensiva [...] todo lo que es mundano, unidad o multiplicidad real es, en definitiva, dependiente (*unselbständig*); lo único que es indepen-

diente y sustrato absoluto, en el sentido riguroso de la independencia absoluta, es el mundo»[35]. Así pues, la idea de este mundo no está constituida a partir de los sustratos individuales; tampoco es el objeto de una evidencia simple (*schlicht*); su unidad no es ni la totalidad de sus partes[36], ni la unidad individual de un solo ente. Tal idea no está, por tanto, ni recibida pasivamente por una «doxa» originaria, ni construida por una actividad lógica. ¿Cuál es entonces el origen de esa unidad? Husserl no lo dice. De tal modo que no sabemos si la regresión que debemos efectuar para volver a la existencia antepredicativa debe desembocar en una realidad sensible o en una indeterminación absoluta. La última referencia es: ora la unidad absolutamente determinada del mundo sensible (la génesis de los predicados es entonces una superestructura), ora una pura determinabilidad: la génesis lógica está desprovista de fundamento real. Se confunde con el progreso de una tecnología del conocimiento. En ambos casos, no habilita ningún acceso a la *verdad del mundo*. Ambos mundos, mundo real y mundo posible –además de que uno nunca podrá producir el otro–, parecen en el fondo responder, diga lo que diga Husserl, a la definición dada de «mundanidad». Esta es sinónimo de «constituido» y califica tanto realidades sensibles trascendentes como formas lógicas. Unas y otras dependen de una constitución trascendental.

Aquí, como anteriormente respecto a la *hylé*, al hacer de la pasividad el primer momento de la actividad trascendental[37], impedimos una distinción rigurosa de la originariedad trascendental y de la mundanidad constituida. Lo trascendental no puede ser entonces la actividad de un «yo» como totalidad formal de la actividad pura y de la pasividad, sino el devenir genético y la producción de la actividad a partir de la pasividad, del mundo como sustrato absoluto y posibilidad infinita de la experiencia a partir de los sustratos sensibles e individuales[38]. Esto es lo que parece entrever Husserl cuando, al querer distinguir el mundo «originario» del

35. *Ibid.*, § 29, p. 157-158 <cf. p. 163>.
36. *Ibid.*, § 31, p. 165 <cf. p. 170-171>.
37. «El concepto fenomenológicamente necesario de la receptividad no es, de ninguna manera, lo contrario exclusivo de la actividad del 'yo' [...]. La receptividad es, más bien, como el grado más inferior de la actividad», *ibid.*, § 17, p. 83 <cf. p. 91>.
38. Lo único que se consigue así es postergar el problema, ya que hay que suponer, presente *a priori* en la pasividad, el sentido final de la actividad.

mundo constituido de la psicología e invitándonos a una regresión hacia el sustrato absoluto[39], escribe esas frases sorprendentes que parecen contradecir toda la doctrina de las evidencias sensibles y antepredicativas donde *este objeto de aquí* se presenta: «No se trata aquí de (tal) regresión hacia la facticidad histórica del surgimiento de esas idealizaciones (sedimentadas) a partir de una subjetividad histórica determinada [...], sino que este mundo de aquí que es el nuestro solo es aquí para nosotros un ejemplo sobre el que estudiaremos *la estructura y el origen de un mundo posible en general* a partir de la fuente subjetiva»[40]. Cuando parecía que la facticidad era descrita en general como el último sustrato de las sedimentaciones predicativas, resulta que tal facticidad es ahora una especie de contingencia, un ejemplo sobre el que estudiamos el sentido de un «mundo posible en general» como lugar de desvelamiento de la verdad por la subjetividad trascendental. La facticidad es eso sobre lo que se ejerce la actividad del sujeto. Por tanto, la génesis está en sí misma desprovista de toda facticidad. Lo único que interesa a Husserl es el sentido trascendental del devenir. Se trata, ya prefigurada, de la idea de una teleología de la historia que resultará harto difícil concordar con la realidad empírica de la historia. El sentido de la génesis es una permanencia en el devenir, no es producido por ninguna génesis. La radicalidad del sentido y la radicalidad del devenir no pueden sino excluirse o componer dialécticamente. Al nivel de *Experiencia y juicio*, una y otra radicalidad se mezclan en la confusión. En ningún análisis se ve claramente lo que es primero o fundamental: lo real o lo posible, la pasividad o la actividad, la individualidad o la totalidad, etc.

El origen de la negación

Tras haber descrito la «doxa pasiva» y el «mundo de la vida» en su originariedad, Husserl debe pasar a las modalizaciones de esta certeza primitiva e intentar elucidar el origen de la negación[41].

39. *Ibid.*, § 11, p. 47-48 <cf. p. 56-57>.
40. *Ibid.*, § 11, p. 47-48 <cf. p. 57>.
41. *Ibid.*, § 21, p. 93ss <p. 102ss>. Debe hacerlo porque es la etapa más difícil de la génesis. ¿Cómo puede la negación «modificar» una certeza o una tesis absolutamente originarias?

Esta tan solo sería pura y simple modificación de una actitud tética o dóxica que siempre la precede. En el acto de negación, «el interés perceptivo dirigido hacia el objeto puede persistir; este último puede ser mentado durante más tiempo, continúa siendo dado de manera que puede ser mentado; y, sin embargo, en lugar del cumplimiento de las intenciones de espera, adviene una decepción»[42]. Husserl prosigue con una larga y notable descripción del fenómeno de la negación[43]. Después de esta descripción, podríamos creer que la negación –simple modificación de una certeza originaria– se sitúa en una esfera crítica. En tal caso, la negación sería un juicio, la negatividad sería un atributo del objeto ausente que permanece presente a título de «centro de interés» antepredicativo. Y dado que la positividad dóxica o la certeza no modificada son originarias, la negación podría aparecer así como el producto lógico de una génesis y ser asimilada entonces a otros tipos de juicios predicativos. Se entendería entonces la negación al nivel de la lógica formal constituida por una lógica trascendental. No obstante, esta hipótesis presentaría graves peligros; de entrada, un predicado negativo no podría estar ligado necesariamente a un sustrato positivo. La génesis de la negación a partir de la certeza no modificada se ve desprovista de toda necesidad esencial. Corre así el riesgo de ser el producto de azares psicológicos. ¿Cuál sería, en efecto, el estatuto de esta decepción? Haciendo de ella una actitud puramente psicológica, no lograríamos captar la constitución originaria de la negación y desembocaríamos en una solución psicológica de tipo bergsoniano. Así pues, la negatividad no debe responder a una actividad predicativa. Husserl así lo entiende: «La negación no es, primeramente, el hecho de un juicio predicativo, sino que, en su forma originaria, se presenta ya en la esfera antepredicativa de la experiencia receptiva»[44]. Intentando evitar los peligros apuntados, esta interpretación acaba resultando igual de paradójica. Es en la esfera de la pasividad dóxica y de la certeza originaria donde se constituye la negación. Como no es producida por una certeza lógica, la negación nace entonces de

42. *Ibid.*, § 21, p. 94 <cf. p. 103>.
43. *Ibid.*, p. 94-95 <cf. p. 103-104>.
44. *Ibid.*, p. 97 <cf. p. 105>.

una actividad trascendental. «La negación es una modificación de la conciencia»[45]. Pero esta actividad es originariamente, nos dice también Husserl, una receptividad o una pasividad, y toma la forma de una irreductible creencia en el mundo. Y ello de tal manera que, a pesar de su pertenencia a la esfera antepredicativa, la negación ya no goza de ninguna originariedad; la negación es modalización a la vez epifenoménica y precrítica de una certeza fundamental. «La negación siempre es tachadura parcial sobre el suelo de una certeza dóxica que se mantiene, y en definitiva sobre el suelo de la universal creencia en el mundo»[46].

El interés de este análisis reside en que Husserl parece obligado a definir, entre los dos polos de la génesis que describe constantemente –«receptividad antepredicativa» y «actividad lógica», pasividad y actividad trascendentales, doxa pasiva y certeza modalizada, etc.–, un momento intermediario que es quizá el momento de la génesis misma[47]. La negación no pertenece en su pureza a ninguno de los momentos definidos. No obstante, sigue ligada a toda constitución. Sin la posibilidad de la negación o de la decepción, la intención y la intencionalidad serían imposibles. ¿Acaso la neutralización no es originariamente una «decepción», es decir, el momento en el que el «yo» se «desprende» de la facti-

45. *Ibid.*, p. 98 <cf. p. 107>.
46. *Ibid.*
47. Ahora bien, este momento no tiene lugar en la filosofía de Husserl. Intentando describir el fenómeno de la negación a partir de un sujeto trascendental teorético, Husserl debe –desde el momento en que está obligado a invocar una actitud concreta y existencial (la única que salva a la negación de un origen lógico y predicativo)– hacerlo en términos de psicología. El fracaso, la decepción, etc. no tienen ningún estatuto trascendental. Así pues, son puramente empíricos.

Aquí radica toda la diferencia que separa a Husserl de Heidegger. El sujeto trascendental es originariamente existencial para Heidegger; ello le permite describir un origen de la negación que no sea ni psicológico ni lógico. Es la nada misma la que permite la negación. La regresión «genética» de la que habla Husserl, la «reactualización» del sentido originario, será más radical en Heidegger; la angustia nos colocará de nuevo «ante» la nada. Paradójicamente, como Husserl parte de una doxa pasiva, es decir, de una actitud originariamente tética del ser, queda prisionero de la actitud psicológica o de una actitud teorético-lógica. Como parte del ente, Husserl no alcanza lo ontológico.

En este sentido, se queda muy lejos de Hegel y Heidegger, los cuales dan un sentido originario a la negación y la fundan no en una actitud o una operación, sino en la nada. Quedaría por saber si, haciendo de la nada un «motor» dialéctico del devenir, no se le está dando así un sentido lógico que sería la disimulación de la nada originaria y de la angustia.

cidad sin negar, empero, su existencia? ¿No supone el juicio predicativo cierta negación de lo sensible antepredicativo, subsumido bajo uno o varios conceptos? ¿No es la transición de la pasividad a la actividad trascendental originariamente una negación? En todos estos «pasajes», tan difícilmente concebibles si nos limitamos a los análisis de Husserl, la negación asume el papel de mediación. En cuanto tal, parece ser el motor y el movimiento de toda génesis. Y dado que es mediación, su estatuto es ambiguo y participa al mismo tiempo de la actividad y de la pasividad, y de todas las parejas de contrarios que pueden aparecer. Como Husserl no elucida la «duplicidad» de la negación y la abandona a la confusión, se está impidiendo tematizar el verdadero movimiento genético. Al esclarecer solamente los dos momentos extremos, se enreda en *las* contradicciones sin darse cuenta de que es *la* contradicción misma la que define y promueve la génesis. Del mismo modo en que no sabíamos si era el mundo actual, en su totalidad natural y cultural, lo que engendraba la idea de un mundo posible en general, si es la esencia la que precede al hecho, si es un sentido lo que constituye una génesis o una génesis la que produce el sentido, así también, ahora, no sabemos si la negación era posible *a priori* para permitir la «decepción» pasiva o si, inversamente, es la decepción la que funda y produce la negación. Otorgar una prioridad absoluta a la una o a la otra, es decir, a lo trascendental o a lo ontológico, es inmovilizar la génesis.

La temporalidad ya constituida

En la medida en que no responden a esta dificultad, los análisis de Husserl son decepcionantes. No encontramos nunca la génesis. Y ello porque, una vez más, se trata la temporalidad de manera accesoria. No interviene, como tal, en el origen de la negación. Y, sin embargo, lo que funda la presencia de la negación en todo acto intencional, en toda reducción, en toda actividad predicativa, etc., es la originariedad del tiempo. Como cada presente absoluto es, a la vez, la negación y la asimilación del momento pasado en la retención; como esa retención misma es inmediatamente solidaria de una protención que conserva y niega el presente como futuro pasado; como todos los movimientos de la intencionalidad

son constituidos por esta dialéctica del tiempo; por todo ello, en definitiva, la negación aparece aquí como la animación esencial de toda génesis.

Ahora bien, todos los textos de *Experiencia y juicio* relativos al tiempo no nos aportan nada. De igual manera que las unidades de los sustratos sensibles, «las unidades de duración son pasivamente predadas»[48]. «Cuando aprehendemos 'este tono' en su persistencia, no estamos orientados hacia el presente momentáneo que se transforma continuamente, [...], sino que estamos orientados a través de él y en su transformación hacia el tono como unidad que se presenta como una esencia (*wesensmaßig*) en esa transformación y en ese flujo de fenómenos»[49]. Así pues, esta unidad esencial del tono, predada como tal a nuestra pasividad, ya está constituida en su temporalidad. En la medida en que es esta unidad temporal la que funda la aparición de todo sustrato individual, sensible u otro, puede decirse que la génesis de estos sustratos y de su unidad *ya* está cumplida. La pretendida pasividad trascendental no es aquí, por tanto, absolutamente originaria y nos remite a un momento anterior de la constitución. En unos análisis bastante detallados y de gran complejidad, Husserl muestra efectivamente que la actividad de aprehensión del tono, por ejemplo, al basarse en una constitución pasiva de la duración viviente, posee una estructura muy complicada. Esta pertenece a la esencia misma de la actividad: es una actividad continuamente fluyente unida a una actividad modificada que tiene el carácter del «tener todavía captado» (*Noch-im-Griff-halten*) y, hacia el futuro, el carácter de una actividad «precaptante». Mientras tiene lugar la captación activa del sonido, esta actividad emana de mí; pero, en ella, hay que distinguir entre el rayo activo que emana «auténtica y continuamente» y «una legalidad pasiva rígida que sigue siendo, no obstante, la legalidad de la actividad misma»[50]. No hay, añade Husserl, una pasividad antes de la actividad, como pasividad del flujo temporal preconstituyente, sino también y por añadidura una pasividad sedimentada, propiamente objetivante, «es decir, una pasividad

48. *Ibid.*, § 23, p. 117 <cf. p. 124>.
49. *Ibid.*
50. *Ibid.*, § 23, p. 119 <cf. p. 126>.

tematizante y co-tematizante de los objetos [...] una especie de pasividad en la actividad»[51]. Husserl no pone de manifiesto el fundamento de esta dialéctica, que nos remite a la capa más profunda de la constitución del tiempo, sino que se contenta con señalar la imposibilidad de un «lenguaje» que distinguiera estrictamente la pasividad de la actividad. El discurso debe estar adaptado a la finura de la descripción concreta, a sus matices, a sus contrastes. «Esta observación es válida para todas las descripciones de fenómenos intencionales». Pero Husserl mantiene esta dificultad a un nivel descriptivo y casi retórico. ¿Por qué la intencionalidad es, a la vez, activa y pasiva? ¿Por qué toda constitución empieza por una síntesis de la pasividad y de la actividad? ¿Por qué, antes de su tematización en el *Im-Griff-behalten*, las unidades del tiempo son preconstituidas pasivamente? Estas preguntas, que se planteaban desde los inicios mismos de la fenomenología, siguen sin respuesta. Por numerosas alusiones y anticipaciones, semejantes a las de las *Lecciones* y de las *Ideas*, Husserl presenta las unidades temporales antepredicativas como «cumplimientos de la síntesis pasiva de la conciencia del tiempo»[52]. La individuación y la identidad de lo individual resultan posibles sobre el fundamento de la «situación temporal absoluta»[53]. O también «los objetos individuales de la percepción tienen su situación espacial en el fundamento de su 'estar-juntos' en un tiempo». Pero el origen de este tiempo absoluto, que no es ni una pasividad ni una actividad de la subjetividad, permanece velado. El tiempo antepredicativo, por oposición al tiempo noemático en las *Lecciones*, es precisamente el fundamento de la temporalidad absoluta; no obstante, como esta implica la pareja pasividad-actividad, no sabemos cuál es la condición primera de su constitución y del acuerdo entre el tiempo del sujeto trascendental y de los sustratos reales. ¿Cuál es el fundamento del «ser-juntos» de los objetos en un *mismo* tiempo? Husserl subraya que el tiempo de la percepción no basta para definir el tiempo absoluto. «El tiempo por el cual (los objetos individuales) de la percepción están unidos no es el tiempo subjetivo de las percepciones

51. *Ibid.*
52. *Ibid.*, § 35, p. 180 <cf. p. 186>.
53. *Ibid.*, § 39, p. 198 <cf. p. 202>.

vividas, sino el tiempo objetivo que participa en su objetividad (*zu ihrem gegenständlichen Sinn mitgehörig*); no solo las experiencias vividas de la percepción son contemporáneas en su inmanencia o se fusionan en general en una percepción única de la multiplicidad, sino que, además, las objetividades que son mentadas en ellas como efectivamente existentes son mentadas como objetivamente contemporáneas en su duración»[54].

Así pues, hay una unidad del tiempo objetivo que se impone a la conciencia y se le aparece así como preconstituida. Aunque estemos muy lejos de las *Lecciones* –donde el tiempo objetivo aparecía, o bien como ya constituido por el acto de la conciencia, o bien como un tiempo trascendental que no interviene en la inmanencia vivida–, ese tiempo objetivo no es en cualquier caso comparable con el tiempo trascendente o mundano «desconectado» en las *Lecciones*. La reducción no se ha retirado explícitamente y, bajo la perspectiva de Husserl, esta unidad objetiva del tiempo, en tanto que preconstituida por una actividad trascendental «en general»[55], es recibida pasivamente por la conciencia. Esta ampliación de la actividad trascendental y de la correlación «ego-mundo» es conforme al ser intencional de la conciencia. Así es como la situación temporal absoluta[56] concuerda con el objeto percibido, ya que este se da «en persona» y el acto intencional, plenamente cumplido, accede al ser en tanto que ser del objeto; los objetos de imaginación no tienen el mismo privilegio.

Dado que esta ampliación hace surgir la ambigüedad de la actividad trascendental en general, la unidad del tiempo objetivo es producida dialécticamente por una génesis histórica que ya no tiene al ego como única fuente. Insistiendo en la necesidad de una auto-constitución del tiempo objetivo, Husserl apunta que «el tiempo objetivo, el ser objetivo y todas las determinaciones del ente objetivo significan un ser que no es solo para mí, sino también para los otros»[57]. Hay una «conexión necesaria entre los

54. *Ibid.*, § 36, p. 183 <cf. p. 188-189>.
55. En lo sucesivo, utilizaremos la expresión «actividad trascendental en general» para designar la actividad trascendental en su totalidad, englobando la actividad y la pasividad.
56. *Ibid.*, § 39, p. 198 <cf. p. 202>.
57. *Ibid.*, § 36, p. 184 <cf. p. 189>.

objetos intencionales de todas las percepciones y presentificaciones posicionales de un 'yo' y las de una comunidad de 'yo' sobre el fundamento del tiempo como forma de la sensibilidad»[58]. Esta forma universal de la sensibilidad funda la unidad del tiempo. Toda percepción tiene su horizonte de anterioridad y de futuro. Ahora bien, si un recuerdo me lleva a mi propio pasado, ese pasado, perteneciéndome propiamente, pertenece al mundo en el que vivo en el momento actual. Desde el punto de vista intersubjetivo, si otro me describe sus experiencias pasadas, lo que es recordado en ellas pertenece al mundo objetivo de nuestro presente común. Todos los momentos de los que nos acordamos son los momentos de un solo y mismo mundo: «nuestra tierra». En un único mundo, todo lo que percibo, lo que he percibido, eso sobre lo que otros me informan, todo ello tiene un lugar, el lugar que le determina el tiempo objetivo. De igual modo, «la sucesión temporal constituida en la sensibilidad es [...] única»[59]. Todo objeto de intención en tanto que constituido en la sensibilidad, es decir, en su aparición originaria, se somete a su orden. Por consiguiente, todo lo que aparece originariamente tiene un lugar temporal determinado, es decir, no solo un tiempo dado como tal en una objetividad intencional, sino también un lugar fijo en un tiempo objetivo. Así pues, la proposición kantiana es verdadera: el tiempo es la forma de la sensibilidad y, por ello mismo, de todo mundo posible de la experiencia objetiva[60]. Antes de cualquier cuestión sobre la realidad objetiva de ciertos fenómenos, se impone la propiedad esencial de todo fenómeno en general: estos dan el tiempo y todos los tiempos dados se unen en un único y mismo tiempo. De igual manera, todas las experiencias y percepciones de todos los «yo» «concuerdan» con respecto a sus objetos intencionales; este acuerdo es originariamente el «de un tiempo objetivo que se constituye en todos sus tiempos subjetivos, y el de un mundo objetivo que se constituye en él»[61].

58. *Ibid.*, § 38, p. 188 <cf. p. 193>.
59. *Ibid.*, § 38, p. 190 <cf., p. 195>.
60. Nuestro análisis sigue aquí en detalle el § 38.
61. *Ibid.*, p. 194 <cf. p. 198>.

La presuposición de la actitud teórica

El tiempo objetivo, fundamento último de toda genealogía de la lógica y de toda la actividad trascendental que la preside, es entonces el producto de una génesis en la que parecen haber participado solidariamente, como perteneciendo a un único y mismo mundo, el mundo real o natural, el mundo de la intersubjetividad y el mundo del ego puro. Sin embargo, a lo largo de *Experiencia y juicio*, Husserl no llevará la investigación o la descripción genética más lejos de esa continuidad del tiempo objetivo cuya génesis ya está terminada. Como en las *Lecciones* y en las *Ideas*, la temporalidad descrita está fijada; en cierto momento, interrumpe todo el movimiento de la constitución. Esta ya no es entonces trascendental ni originaria.

En los análisis anteriores a 1919, esta insuficiencia parecía de algún modo consciente; se presentaba como provisional y metódica. La ausencia de génesis radical era, según Husserl, puramente «temática»[62]. Ahora, aunque el objetivo de *Experiencia y juicio* es explícitamente genético, Husserl sigue remitiendo a investigaciones ulteriores en las que una profundización de la génesis llegaría a fundar definitivamente los análisis presentes. Algunas frases dispersas traducen en *Experiencia y juicio*, como en *Ideas I*, toda la inquietud de Husserl y prolongan el sentido programático de esas consideraciones. Lo importante aquí es que todo programa formal se detiene siempre ante la génesis efectiva. Ahora bien, toda filosofía que no alcance la efectividad de la génesis está condenada a permanecer inmovilizada en el plano de un idealismo formal.

Al final de su introducción[63], en el §14, Husserl anuncia una «limitación» (*Begrenzung*) de la investigación. Dado que las unidades de los sustratos ya están constituidas, es posible señalar una génesis «segunda» del juicio categórico. Tenemos que orientarnos, dice Husserl, hacia el juicio perceptivo para estudiar en él de manera general las estructuras del juicio predicativo. Este está fundado en la percepción sensible. Ahora bien, percepción sensible y explicación ulterior presuponen el interés puramente contemplativo otorgado a

62. Ya hemos visto cómo había que interpretar desde un punto de vista «filosófico» este ocultamiento indefinido de lo originario.
63. Pág. 66-72 <p. 74-80>.

cuerpos como los últimos sustratos predados que nos afectan. Así pues, obtenemos de entrada en la esfera antepredicativa un interés perceptivo ya «cumplido». Pero este cumplimiento necesita, por su parte, una génesis que Husserl deja aquí de lado deliberadamente. El movimiento que ha conducido a la conciencia desde un interés no contemplativo a un interés teórico sigue disimulado ante nuestra mirada. No obstante, Husserl admite que «el yo que vive concretamente en su mundo ambiente (*Umwelt*), dedicado a sus fines prácticos, no es 'ante todo' un yo contemplativo»[64]. «Para el yo en su mundo vital concreto, la contemplación de un ente es una *actitud* que puede asumir eventual y provisionalmente sin que tal actitud reciba un privilegio particular». La actitud teórica, que no es tan siquiera una actitud en el sentido psicológico del término, no es entonces primitiva. Sin embargo, es de esa misma actitud de donde debe partir precisamente una toma de conciencia radical, que Husserl siempre reconoce como algo «ulterior» (*die nachkommende philosophische Besinnung*). El comienzo absoluto tan solo puede ser objeto de una tematización filosófica en el final absoluto de la filosofía. Y como la reflexión filosófica siempre permanece inacabada, parece entonces que, a pesar del propósito de Husserl, la carrera hacia lo originario está de manera permanente y esencialmente destinada al fracaso. Lo indefinido de esta dialéctica, que impide toda «filosofía primera» que sistematice y funde la fenomenología[65], parece que no preocupa por el momento a Husserl. El privilegio de la actitud teórica es, según afirma Husserl mismo, incontestable e incontestado en la medida en que tal actitud «descubre y tematiza las estructuras del mundo que se encuentran en la base de todo comportamiento práctico, aunque no estén tematizadas comúnmente»[66].

La contradicción que se sigue de ello es la siguiente: bajo el pretexto de una exigencia metodológica que le obligaría a partir de lo más simple, es decir, de la evidencia constituida en la percepción antepredicativa de objetos en reposo[67], Husserl parte de

64. *Ibid.*, § 14, p. 167 <cf. p. 75>.
65. Husserl pensaba cada vez más en la posibilidad de esta síntesis absoluta
66. *Ibid.* <p. 75-76>.
67. ... «la percepción del movimiento y los juicios aferentes son mucho más difíciles de analizar...», p. 70 <cf. p. 78>.

hecho de lo más complicado, de lo más elaborado, de lo mejor cumplido. El ámbito de la constitución completada, metodológicamente el más accesible, es en realidad el más complejo y el más «sedimentado». Ceder a la exigencia metodológica es negarse a tomar en consideración la génesis efectiva que lleva de lo simple a lo complejo; es seguir reduciendo la génesis bajo el pretexto de acogerla y tematizarla en su «sentido» históricamente «último», formalmente «originario».

De este modo, no nos sorprende cuando Husserl confiesa que, queriendo alcanzar las evidencias más fundamentales y las más originarias a partir de las cuales surge todo juicio predicativo, su «tema» no es sino la constitución de la cosa percibida y del mundo exterior; solo se recurre a las estructuras percibidas para comprender cómo se construyen las operaciones lógicas sobre la experiencia perceptiva. Limitándose así a un grado relativamente superficial de la investigación, Husserl no puede dar cuenta ni de la génesis histórica total del mundo de la vida «en el sentido más comprehensivo de la palabra» ni de las relaciones o del acuerdo posible entre la fenomenología así definida y la naturaleza real o las ciencias de las que esta naturaleza constituye el objeto. En una nota, Husserl escribe: «En este contexto, puede dejarse de lado el problema de saber cómo el mundo, designado concretamente como 'mundo-de-la-vida de la humanidad' se relaciona con el mundo objetivo en el sentido estricto de la palabra, es decir, con el mundo tal y como es determinado por las ciencias de la naturaleza»[68]. Así, por una parte, la originariedad de las estructuras predicativas –por más amplia que se conciba tal originariedad– parece autónoma en su fundamento y puede ser tematizada de manera aislada; pero, por otra parte, Husserl presenta tales estructuras como pertenecientes a una capa constituida cuya descripción remite a un ámbito más originario. Y ello porque Husserl declara muy claramente que «en el punto en que se instauran nuestros análisis, ya se presuponen varias capas y operaciones constitutivas; se supone que un campo de objetos espaciales predados ya está constituido; con él, se presupone asimismo toda una capa de investigaciones constitutivas que se relacionan con la constitución de la percepción de la cosa

68. *Ibid.*, § 38, p. 189 <cf. p. 194>.

misma a todos los niveles»[69]. Esas capas inferiores son las capas de la formación constitutiva del campo sensorial, la relación de esos campos singulares, las cinestesias, la relación con un cuerpo del sujeto percibiente en su funcionamiento normal, la constitución por etapas del objeto sensible en sí mismo y en relación con otras cosas. «Ello presupone también la constitución ya cumplida de la cosa como temporal que se extiende temporalmente; y, por otra parte, la constitución de los actos singulares en los que se constituye la objetividad espacial en la conciencia interna del tiempo. Todo esto son dimensiones de investigaciones constitutivas todavía más profundas que las que se efectúan aquí»[70]. Y, más lejos, Husserl declara que «los problemas de constitución del tiempo [...] no serán tratados aquí en toda su amplitud»[71].

En el momento en que Husserl pretende tratarlo, el problema genético vuelve a ser puesto entre paréntesis una vez más. Ahora bien, aquí, *Experiencia y juicio* ya no puede figurar como una «introducción» a una nueva problemática de la génesis anunciando investigaciones ulteriores. Aunque *Experiencia y juicio* fue redactado por Landgrebe a partir de manuscritos que datan de 1919, esta elaboración se hizo bajo la atenta dirección de Husserl mismo y duró hasta 1938, un año antes de la publicación de la obra. En la vigilia de su muerte, Husserl, siempre reticente cuando se le proponía editar escritos de los que no estaba plenamente satisfecho, consintió la publicación del libro.

De hecho, esta reducción de la génesis no es aquí solo «temática». Persistirá en el momento en que Husserl hará del devenir histórico el tema central y casi exclusivo de su meditación. Sintiendo hasta qué punto toda la génesis verdadera contenía el riesgo de comprometer el propósito fenomenológico y filosófico en general, e incluso de provocar un fracaso total, Husserl parece haber estado preparando constante e incansablemente un amplio acceso metódico a una esfera tan poco accesible a la elucidación fenomenológica. *Experiencia y juicio* es un libro cuya composición y meditación se

69. *Ibid.*, § 14, p. 71-72 <cf. p. 80>.
70. *Ibid.*, p. 72 <cf. p. 80>.
71. *Ibid.*, § 23, p. 116 <cf. p. 124>; cf. también una reserva del mismo tipo en el § 38, p. 194 <cf. p. 199>.

prolongaron durante veinte años. *Lógica formal y lógica trascendental*, las *Meditaciones cartesianas*, la *Krisis*, textos en los que la génesis parece recibir una atención constante, fueron publicados sin que se modificaran los rasgos esenciales de *Experiencia y juicio*. Esto es un testimonio. Y hay otros. Por ejemplo, Husserl nunca publicó manuscritos muy importantes que abordaran directamente el problema de la composición originaria del tiempo[72]. Confió cierto número de manuscritos a E. Fink y se mostró hasta su muerte insatisfecho con las redacciones que le proponía su asistente[73].

Y ello porque, al analizar inmediatamente el tiempo en su existencia más originaria y desnuda, la actitud fenomenológica tal y como la concebía Husserl topaba con dificultades insuperables. Al no haber empezado por una descripción pura de la génesis, su propedéutica metodológica demuestra los presupuestos de toda una filosofía de la génesis que asimila el devenir creador de las esencias a una «idea» o a un sentido del devenir que Husserl confundirá más tarde con la idea misma de la filosofía. Esta idea teleológica que se nos revelará, más adelante, como una verdadera reducción de la génesis efectiva a su finalidad –es decir, a lo que está desprovisto en ella de toda facticidad histórica y cuyo devenir «no existe»– solo se mostrará claramente y se abordará como tal a partir de los años 30. Antes de esta fecha, dos potentes tentativas de sistematización de una fenomenología genética, tal y como se esboza en *Experiencia y juicio*, parecen destinados al fracaso.

Génesis trascendental y lógica absoluta

La primera de estas tentativas consiste en fundar una auténtica *Crítica de la razón pura* sobre una génesis trascendental. Es el propósito de *Lógica formal y lógica trascendental* que no examinaremos aquí en detalle[74]; sobre el problema que aquí nos intere-

72. Es el importante grupo C de los inéditos, en los que el pensamiento de Husserl recorre los caminos más alejados de la fenomenología tradicional.
73. Este se niega a publicar o entregar todos esos textos.
74. Nuestra intención era, originariamente, abordar con detalle el problema de la génesis de las matemáticas y, siguiendo la tesis de Cavaillès (*Sur la logique et la théorie de la science*, Paris 1947), confrontarla con textos precisos de *Lógica formal y trascendental*. No hemos tenido tiempo para llevarlo a cabo y nos hemos visto obligados a abandonar este proyecto.

sa, esta obra no añade nada esencial a las tesis de *Experiencia y juicio*. Nos contentaremos con remitir al magistral ensayo en el que Cavaillès, en unas páginas de una profundidad poco común –en el ámbito del desarrollo de las matemáticas que es aquí más que un ejemplo–, demuestra las antinomias en las que se enreda constantemente la fenomenología genética, teniendo que escoger siempre entre un «progreso de la conciencia» y una «conciencia del progreso»[75].

Queriendo fundar la pretendida lógica absoluta, es decir, no genética y formal, en una ciencia genética de la conciencia trascendental y en una lógica trascendental o una fenomenología constitutiva, Husserl siempre se detuvo ante el mismo dilema: «[...] la ciencia absoluta y última –escribe Cavaillès– también reclama una doctrina que la rija». Esta doctrina que también ofrece normas *a priori* (o, al menos, un «hilo conductor» o una «guía trascendental»), precederá, fundándolas, a una lógica trascendental o a una subjetividad creadora; estas no podrán «comprenderla a partir de ella misma; se abusa quizá de la singularidad de lo absoluto cuando se le reserva la coincidencia entre momento constituyente y momento constituido. Además, ni siquiera hay coincidencia, sino inserción del primer momento en el segundo, puesto que las normas de la constitución constituyente no son más que una parte entre las constituciones constituidas. Ahora bien, parece que tal identificación de plano sea particularmente difícil de admitir por la fenomenología, donde el motor de la investigación y el fundamento de las objetividades son justamente la relación con una subjetividad creadora. Si esta es, a su vez, normada, sería necesaria una nueva investigación trascendental para ligar sus normas a una subjetividad superior, puesto que ningún contenido, solo la conciencia, tiene la autoridad de ponerse en sí. Si la lógica trascendental funda verdaderamente la lógica, no hay lógica absoluta (es decir, que rija la actividad subjetiva absoluta). Si hay una lógica absoluta, esta solo puede obtener su autoridad de sí misma, no es trascendental»[76]. Hacer de todo el desarrollo y de todas las síntesis

75. J. Cavaillès, *Sur la logique et la théorie de la science*, 78.

76. *Ibid.*, 65. [Apuntemos que, en el texto citado por Derrida, hemos detectado tres errores: uno de ellos simplemente gramatical y otros dos que merecen mención. Primero: el inicio del texto de Cavaillès citado no dice «... comprenderla a partir de ella misma (*la comprendre à partir d'elle-même*)», sino «... comprenderla como parte de ella misma (*la comprendre comme partie d'elle-même*)». Segundo, un matiz: el texto de Cavaillès no dice «... difícil de admitir por la fenomenología (*difficile à admettre par la phénoménologie*)», sino «... difícil de admitir para la fenomenología (*difficile à admettre pour la phénoménologie*)». Hemos podido comprobar que estos errores no se deben a modificaciones realizadas entre las dos ediciones del libro de Cavaillès (la edición de 1946, utilizada aquí por Derrida, y la posterior edición definitiva de 1960) (N. del T.)].

de la lógica una génesis trascendental que remite al devenir de una subjetividad creadora, ¿no equivale, en efecto, a convertir el absoluto de las verdades lógicas en huidizo, caduco y contingente?

Esta objeción tan solo es válida para una subjetividad empírica y psicológica que no está originaria e intencionalmente orientada hacia la verdad objetiva, que tal subjetividad no crea sino por «intuición». Pero es entonces la verdad captada intuitivamente la que ya no participa en el devenir genético. Si la subjetividad trascendental es intencional, debemos preguntarnos dónde situar la génesis: ¿en el acto de la conciencia o en su correlato? ¿Está la animación genética en el objeto de la intuición –que es al mismo tiempo producto de la creación– o bien en el acto de producción –que es al mismo tiempo pasividad intuitiva–? Instalar el sentido y el origen de la génesis en el uno o en el otro es impedir la posibilidad de una síntesis necesaria y *a priori*, y la posibilidad de un devenir de la lógica. Por ello, el absoluto de la génesis es lo contrario del absoluto. Es un absoluto temporal, un devenir sintético en la evidencia del «Presente viviente» de la subjetividad trascendental que retiene lo que ya ha devenido y ya no pasa, y que anticipa lo que todavía no está ahí. Lo propio de la génesis trascendental es producir en la evidencia el devenir del Absoluto. La lógica absoluta de la que habla Cavaillès es una necesidad que rige las operaciones de la subjetividad trascendental en su movimiento intuitivo; es al mismo tiempo un producto histórico de esta subjetividad en la medida en que ninguna síntesis ni ninguna evidencia serían posibles *a priori* sin ella. Esta ambigüedad de la génesis, en la que cada polo solo aparece como genético asimilando y suponiendo el otro polo como absoluto intemporal, no hace sino «reproducir» la dialéctica ontológica del tiempo. [La ambigüedad de la génesis] sería absurda y opaca si precisamente los dos polos fueran simultáneos o estuvieran ordenados el uno en relación con el

otro, en una sucesividad irreversible, unilineal y absoluta. En otras palabras, la contradicción no sería más que incoherencia o insuficiencia filosófica si la intencionalidad de la conciencia no fuera la temporalidad originaria misma[77].

Tomar conciencia de la identidad entre temporalidad e intencionalidad es, en primer lugar, rechazar la hipótesis de una simultaneidad absoluta de la verdad lógica objetiva con el acto que la produce o la capta. Siendo temporal, la conciencia trascendental aparece siempre como precediendo *a priori* a la verdad que le es dada en la evidencia y «para-sí», como sucediendo a la verdad que acaba de constituir y que, en tanto que producto ya dotado de significación, se da como valor autónomo y «en sí», como fundamento del movimiento constituyente «para-sí». La aparente simultaneidad de la conciencia y de la verdad en la evidencia es *ya siempre sintética*, es decir, sintética *a priori*. La simultaneidad absoluta, es decir, la identidad analítica de dos momentos o de un momento consigo mismo, es incompatible con la síntesis *a priori*, es decir, con la *verdad del ser*.

Ahora bien, el fundamento absoluto de la evidencia fenomenológica, última instancia de todo lenguaje, de toda lógica, de todo discurso filosófico, es que la intencionalidad se confunde con la temporalidad de la conciencia. Solo puedo pensar, mentar, percibir lo que es ajeno a la conciencia; como este movimiento intencional es originariamente sintético, también es originariamente temporal. De este modo, toda relación entre una lógica absoluta y una lógica trascendental desemboca, como lo muestra Cavaillès, en una antinomia formal si, precisamente, ya no tenemos en cuenta la «temporal-intencionalidad»[78] de la conciencia, o si hacemos de la intencionalidad o de la temporalidad determinaciones recíprocas o caracteres psicológicos y accidentales de alguna conciencia absoluta cuyo mito estaríamos manteniendo secretamente[79]. Si, inversamente, como nos lo enseña la evidencia fenomenológica, el ser mismo de la conciencia es temporal-intencionalidad, la lógica absoluta solo será la norma absoluta de la lógica trascendental en la medida en que esta la reconocerá, en la evidencia del «Presente viviente», como algo constituido por ella en un pasado «retenido» y como susceptible de transformarse en ella y por ella en su evidencia futura; *se* reconocerá entonces como constituyente. La sorprendente coincidencia de lo constituyente y lo constituido sorprende a Cavaillès, el cual piensa que Husserl abusa de la singularidad del absoluto. Pero ¿no es Cavaillès mismo quien está abusando de ello? En efecto, cuando Husserl hace de la lógica o de la conciencia trascendentales el absoluto de la lógica formal constituida, parece precisamente que la temporalidad misma de ese absoluto le quita cualquier aspecto teológico. La impensable e imposible coincidencia de lo constituyente y de lo constituido no es aquí analítica, sino *a priori* sintética y temporal. Es una coincidencia dialéctica. Las críticas de Cavaillès solo se dirigen a un absoluto «perfecto» (estos dos términos no son sinónimos en Husserl. El absoluto perfecto no es sino un absoluto constituido, una realidad dependiente de la conciencia trascendental absoluta), cerrado en sí mismo, que mantiene relaciones exteriores con lo que no es él. Es finalmente un absoluto «fáctico», una conciencia lógica o psicológica o, correlativamente, una lógica formal, un conjunto de normas canonizadas. Después de haber planteado con gran agudeza el problema del devenir de la lógica, Cavaillès parece detenerse, en su crítica a Husserl, en el nivel idealista de la correlación noético-noemática[80], es decir, en el momento de la constitución estática.

Decir que la intencionalidad y la temporalidad coinciden originariamente es, en segundo lugar, descartar la posibilidad de una sucesión y de una subordinación absoluta e irreversible. Es reconocer que la conciencia no está ni en el tiempo ni fuera del tiempo. Ningún orden temporal se le puede imponer desde el exterior o

77. Al ser sintética *a priori*, esta confusión no es solo eidética, sino ontológica. La intencionalidad, al confundirse con la existencia originaria del tiempo, ya no es una mirada teorética. Es la existencia humana misma. Esta es, precisamente, la consecuencia de la que Husserl siempre quiso huir, considerando la relación de la conciencia intencional con la temporalidad como una relación eidética. Pero, de esta manera, no podía dar cuenta de la identidad fenomenológica absoluta de la intencionalidad y de la temporalidad vividas.

78. Nos permitimos este neologismo para evitar que uno u otro de sus componentes se convierta en el epíteto de un sustantivo, el atributo de una sustancia. Un poco más adelante, diremos conciencia-existencia por la misma razón. Que baste con indicarlo aquí.

79. Si, por un lado, esbozamos una respuesta husserliana a las objeciones de Cavaillès, lo hacemos explicitando el tema fenomenológico; por otro lado, empero, debe confesarse que este mito de una conciencia absoluta también fue el de Husserl.

80. Véase lo que dice a este respecto, p. 44.

englobarla absolutamente; la conciencia misma no puede orientar de una manera absolutamente libre el devenir o la creación de las verdades lógicas. La evidencia absoluta es que la correlación sintética entre la conciencia y la verdad es originariamente producción de lo que ya estaba ahí; es decir que el tiempo no puede adoptar el aspecto de una línea espacial continua; está entrecortado; su progresión es un retorno; sus instantes son, en la pureza de su evidencia, más y menos que puntos, todavía y ya su pasado y su futuro. Por una protención efectiva, podemos reproducir libremente el pasado; por una retención, el futuro aparece como futuro de un presente pasado, etc. Sorprenderse ante la coincidencia inaudita de lo constituyente y de lo constituido, de la lógica trascendental y de la lógica formal, es sorprenderse ante la evidencia de la temporalidad. Esta sorpresa está fundada en una evidencia temporal y es, a su pesar, víctima del prejuicio idealista y psicologista según el cual una conciencia teorética de la temporalidad y de la existencia es posible *a priori*. Participa de una actitud según la cual, al no haberse profundizado el sentido de la existencia temporal de la conciencia, se asume como una liberación y como un arrancarse del tiempo el «punto de vista» de una instancia temporal respecto a otra; una actitud según la cual se considera que es posible un punto de vista intemporal, al no haber elucidado el sentido temporal de toda evidencia y de todo punto de vista.

Cuando Cavaillès invoca al final de su análisis, contra lo que él considera la génesis unilineal de la lógica formal a partir de la lógica trascendental, la necesidad de una dialéctica, cuando escribe «la necesidad generadora no es la de una actividad, sino la de una dialéctica»[81], lo que está haciendo es simplemente explicitar el ser temporal de la conciencia y despojar el pensamiento de Husserl de sus antiguos prejuicios[82] idealistas y formalistas.

¿Antiguos prejuicios? Ni está tan claro ni es tan sencillo. Por una parte, es grave efectivamente que el tema de la temporalidad, único fundamento de una génesis trascendental de la lógica, esté ausente de *Lógica formal y lógica trascendental*. Suponiendo,

81. *Ibid.*, p. 78.

82. Cavaillès no había leído *Experiencia y juicio*; nunca cita las *Meditaciones cartesianas*.

como precedentemente, que toda la temporalidad es constituyente, podemos correr el peligro –por esta implicación pretendidamente metodológica– de caer en un idealismo formal o en un empirismo. Por otra parte, la identificación originariamente sintética y ontológica de la conciencia y del tiempo conduce, en todo rigor, al abandono del idealismo, ya sea metódico o trascendental. Ahora bien, Husserl nunca había estado menos dispuesto a abandonar el idealismo.

La identificación originariamente sintética de la conciencia y del tiempo equivale a confundir el sujeto puro con una existencia originariamente histórica que no es ni el doble psíquico, ni el acontecimiento constituido, ni la facticidad empírica del «yo» trascendental[83]. Es la «existencia» misma del sujeto. Esta existencia, en tanto que originariamente temporal y finita, es «en-el-mundo» [*au-monde*]. La intencionalidad ya no es entonces la mención del ser y la síntesis noética de sus diversos momentos, operada por un sujeto puro. La vivencia intencional ya no es un simple «irreal» que constituye la significación de lo «real». Aunque de un tipo radicalmente original y originario, el sujeto es una «existencia». La síntesis noético-noemática no es teórica. Es experiencia existencial. La intencionalidad ya no es lo que liga un «ego» ideal al mundo, sino el momento mediador de una síntesis propiamente ontológica. Es el ser mismo el que toma posesión de su sentido. La síntesis *a priori* es síntesis del ser y del sentido: esa es la única condición de posibilidad de una síntesis predicativa efectuada por un sujeto cognoscente. La constitución pasiva del sujeto trascendental teórico no es entonces sino la expresión idealista e invertida del movimiento originario de la existencia.

Como vemos, todas estas consecuencias esquemáticamente definidas son extremadamente importantes. Y, por una extraña inversión, nos llevan a poner entre paréntesis la intencionalidad misma, de la que habíamos partido. Como la existencia ya no está constituida originariamente por una mirada trascendental, la conciencia teórica de la existencia misma ya no es más que un momento modificado de la existencia. Es «parte» de la síntesis ontológica. No

83. Esto es algo que Husserl no acepta; para él, la existencia siempre es realidad fáctica y constituida por un sujeto teórico.

es absolutamente originaria. Se entiende, pues, que Husserl recule ante tales consecuencias. Todo ello significa, ni más ni menos, el derrumbamiento del idealismo trascendental fenomenológico. La fenomenología, ciencia de las evidencias dadas a una conciencia teórica, es metodológicamente primera, pero requiere, previamente, toda una ontología. Es un momento de la auto-constitución del ser sintética y originariamente idéntico al tiempo.

La única manera que Husserl tenía de escapar a todos los dilemas que fue difiriendo constantemente era comprenderlos en su fundamento. Para ello, era necesario explicitar la temporalidad trascendental cuya tematización siempre anunció. Ahora bien, esta tematización, si es total, arruinaría todos los datos iniciales de la fenomenología misma. De modo que la posible respuesta de Husserl a Cavaillès, tal y como la hemos esbozado, sería a la vez rigurosa y errónea, infiel y conforme a las obras publicadas de Husserl. Las *Meditaciones cartesianas*, la segunda de las tentativas sistemáticas anunciadas más arriba, presentan de una manera que se quiere definitiva la idea de una última constitución genética en general, tanto activa como pasiva, y tienen así solidariamente como objetivo fundar un idealismo trascendental, filosofía primera de la fenomenología trascendental. ¿A qué condición puede esta tentativa evitar el fracaso o, al menos, proseguirse? ¿Y qué nuevo sentido hay que darle al idealismo trascendental para confundirlo o conciliarlo con una auténtica filosofía de la génesis?

2

LA CONSTITUCIÓN GENÉTICA DEL EGO Y EL PASO A UNA NUEVA FORMA DE IDEALISMO TRASCENDENTAL

La idea infinita de la «teoría» y la repetición de las dificultades

Las *Meditaciones cartesianas*[1] nos ofrecen la expresión más sistemática del pensamiento husserliano. Preparadas y redactadas en torno a 1930, no se limitan a continuar el método fenomenológico cuyos principios se retoman y sintetizan notablemente. Las *Meditaciones cartesianas* anuncian la nueva orientación de las investigaciones. Es admirable la profundidad y la maestría con las que Husserl, sin abandonar ninguno de los temas anteriores, hace un resumen de su progreso, esboza los movimientos ulteriores sin que en ningún momento se aluda a una regresión o a una revolución, a una ruptura o a un desacierto. Todos los dilemas y obstáculos que hemos intentado identificar a lo largo de su pensamiento, todas las conversiones temáticas o sistemáticas cuya necesidad hemos querido indicar, la imposibilidad de una filosofía de la génesis fiel a los principios puros de la fenomenología, ¿no tendría todo ello más que un sentido ilusorio? Esto es lo que parecen afirmar, de entrada, las *Meditaciones cartesianas*. El tema genético, que recibe aquí la mayor atención, parece casar armoniosamente con

1. *Meditaciones cartesianas*. Serie de conferencias impartidas en la Sorbona en 1929. Fueron publicadas primero en traducción francesa por G. Peiffer y E. Levinas en 1947, y luego en alemán por S. Strasser en una edición revisada, corregida y completada (1950). Daremos siempre la doble referencia al texto original y a la traducción francesa, a veces ligeramente modificada <para la paginación de las referencias, véase *supra* «Introducción», n. 10> [Después de las dos referencias, indicaremos las páginas de la ya citada traducción española de J. Gaos y M. García-Baró, *Meditaciones cartesianas*, FCE, Madrid-México 1985 (N. del T.)].

todo el pasado de la fenomenología. Tal y como es presentado, el tema genético figura ahí como una implicación fundamental que un método bien conducido a través de las necesarias meditaciones acaba poniendo de manifiesto. Husserl no pone nada en cuestión ni, aún menos, reniega de nada. Pero, de hecho, el vasto discurso filosófico que se desarrolla aquí esconde, detrás de potentes y serenos gestos, una profunda incomodidad.

En primer lugar, en las tres primeras *Meditaciones* se retoman temas y profundizaciones de etapas anteriores, y reaparecen las mismas dificultades que precedentemente bajo una forma apenas renovada. En las *Investigaciones lógicas*, en las *Ideas*, en *Experiencia y juicio*, recordemos que el estatuto de ciertas ideas infinitas –idea de un devenir infinito de la lógica, idea de un tiempo infinito de las evidencias vividas, idea de un mundo como horizonte de las posibilidades infinitas de la experiencia– era bastante oscuro. Para ser conformes con el modo de evidencia en el que se nos presentaban, tales ideas no tenían que ser ni esencias fundadas ni conceptos construidos, ni predicados engendrados a partir de experiencias singulares ni sustratos individuales. Diferentes de los conceptos-límites obtenidos por una inducción o una extensión absoluta, tenían al contrario una especie de presencia concreta y universal. En una palabra, su paradoja era que, confundiéndose con lo más concreto y lo más originario –es decir, con la pura temporalidad del «yo» o el sustrato antepredicativo del mundo–, esas ideas eran al mismo tiempo las más formales. Lo antepredicativo absoluto es el ser puro, que todavía no ha recibido ninguna determinación ni se ha dado ninguna y que, situado más acá de toda constitución, resulta en última instancia inaccesible a toda actividad trascendental. No es susceptible de ninguna «aparición» fenomenológica. Nunca se presenta «en persona». El único recurso del sujeto es entonces formar un concepto de él cuya extensión solo será absoluta si se purifica y despoja de toda comprensión concreta. Volvemos a encontrar aquí, de una manera muy precisa, la dialéctica definida por Hegel: el ser puro es idéntico al no-ser. Habiendo querido escapar de la finitud de la singularidad, habiendo querido superar las negaciones solidarias de las determinaciones, llegamos finalmente a un universal abstracto y a una negación pura.

Esto es, precisamente, lo que le sucede a la fenomenología. Como la idea de una totalidad infinita era el único fundamento de una síntesis *a priori* entre el hecho y la esencia, la única mediación entre la singularidad de las vivencias y la universalidad eidética, tal idea se convertía en la última referencia concreta de toda constitución en general. Se volvía entonces, naturalmente, condición formal de posibilidad sin haber sido constituida nunca por un sujeto concreto. En última instancia, esa idea podría describirse como el carácter *a priori* de toda experiencia trascendental y hacernos recaer así en un psicologismo trascendental. Lo cierto entonces es que, posibilitando toda génesis y todo devenir, [esa misma idea de una totalidad infinita] no tiene nada histórico ni genético, y no es dada en persona en una evidencia originaria. De modo que la alternativa sigue ahí: o bien esa idea es condición de posibilidad de toda evidencia sin ser ella misma concreta y singularmente presente –pero, entonces, ¿en virtud de qué podemos hablar de originariedad de las evidencias, puesto que vienen precedidas y fundadas por esa condición?–; o bien las evidencias concretas y simples son verdaderamente originarias y entonces, como la idea infinita no es por definición dada en una intuición, resulta ser así complicación, superestructura, producto conceptual. Perdiendo su carácter de fundamento, [esa idea] se transforma en predicado de toda experiencia en general. Por tanto, Husserl solo podía considerarla a la vez una idea infinita y una evidencia originaria situándose en un nivel constituido en el que, precisamente, la significación sedimentada se da inmediatamente. Ahora bien, ese nivel constituido ya no es originario.

Solo una dialéctica de la existencia temporal podía, como hemos visto, si no borrar el dilema, al menos esclarecer su sentido filosófico. Pero Husserl parece rechazar esta dialéctica, que se confunde con la idea misma de la filosofía tal y como intentaremos mostrarlo más adelante. En el fondo, fiel siempre a una intención profundamente idealista y racionalista, Husserl nunca quiere detenerse en el devenir puro ni tan siquiera cuando, profundizando en él, lo encuentra constantemente. El devenir puro debe ser pensado y reducido a su «*eidos*» por algo que no sea él mismo.

Que no nos sorprenda entonces cuando, en las *Meditaciones cartesianas*, presentando la fenomenología como ciencia absoluta,

fundamento de toda ciencia posible, de toda ciencia existente en la historia y constituida en una cultura, Husserl se refiere a una nueva «idea», idea teleológica que le librará un sentido del devenir que, en sí mismo y en cuanto tal, no está constituido por ningún devenir. El § 3, en el que Husserl trata de la «idea-fin» y reguladora de un fundamento de la ciencia, es uno de los más enmarañados de la obra. Después de haber llevado tan lejos como le era posible la «desconexión» de las ciencias existentes, de los hechos y de las ideas que estas podrían ofrecernos, después de haber alcanzado un radicalismo aparentemente insuperable y mostrado cómo Descartes fracasó en su proyecto original al imponerse previamente el ideal científico de su época, Husserl escribe: «En tanto que filósofos que inauguramos, no otorgamos valor a ningún ideal normativo de la ciencia; y solo podemos tener valores en la medida en que nosotros mismos los creamos de nuevo»[2]. Después de una revolución tan total, ¿cuál será entonces el hilo conductor de la investigación? «Obtenemos naturalmente de las ciencias que nos son dadas como hechos, responde Husserl, la idea general de ciencia. Ahora bien, en nuestra actitud de crítica radical, estas ciencias se han vuelto ciencias hipotéticas; así pues, su idea-fin general debe, en el mismo sentido, ser reducida a una idea-fin hipotética. No sabemos todavía, por tanto, si tal idea-fin es realizable en general. No obstante, bajo la forma de hipótesis y a título de generalidad fluida e indeterminada, *poseemos* esta idea. Por tanto, también tenemos, ignorando si es realizable y cómo es realizable, la idea de una filosofía. Aceptaremos esa idea como hipótesis provisional, a título de tentativa, para guiarnos en nuestras meditaciones y sopesaremos en qué medida es posible y realizable»[3]. Husserl confiesa que se adentra así en «extrañas complicaciones». Sin embargo, añade al punto, son complicaciones inevitables si nuestro radicalismo debe pasar al acto y no quedarse simplemente en un gesto.

Esta idea, tomada de las ciencias existentes y admitida a título de hipótesis, nunca recibirá una determinación concreta. Siempre permanecerá como una intención formal, elucidada mediante abs-

2. § 3, p. 49 (edición alemana); p. 6-7 (versión fr. de Peiffer-Levinas) [versión cast.: p. 48].
3. *Ibid.*, subrayado nuestro. ¿Cuál es el sentido misterioso de esa «posesión»?

tracción de la facticidad histórica de las diversas ciencias para dejar aparecer su «pretensión» común. Sin duda, Husserl se impide alcanzar el sentido de este proyecto al despojarlo pura y simplemente de su devenir empírico: «No se trata aquí de la formalización del concepto de ciencia por una abstracción comparativa que toma las ciencias realmente dadas como punto de partida. No hay identidad entre las ciencias realmente dadas (a título de fenómenos culturales) y las ciencias en el sentido verdadero y estricto; el sentido mismo de nuestras consideraciones implica esta afirmación. Las primeras contienen en ellas, más allá de su existencia fáctica, una pretensión que no está justificada por el hecho mismo de su existencia. Es justamente en esta pretensión donde está implicada la ciencia como idea, como idea de una ciencia auténtica»[4]. Esta pretensión o esta intención, para ser desvelada en cuanto tal, deber ser rigurosamente distinta de un concepto y deberá de algún modo ser vivida o revivida. «Se nos puede prohibir todo juicio con respecto al valor de las ciencias existentes (sea cual sea su pretensión en este sentido), con respecto a la exactitud de su teoría y, correlativamente, con respecto a la solidez de sus métodos constructivos. En cambio, nadie podría impedirnos 'vivir' (*erleben*) la 'mención' (*Streben*) y la actividad (*Handeln*) científicas ni elucidar el sentido del fin que perseguimos. Si, de este modo, por una profundización progresiva, penetramos la intención de la mención científica, se despliegan entonces ante nosotros los momentos constitutivos de la idea teleológica en general de la ciencia auténtica...»[5]. Entendemos entonces el sentido del título que no recibe mayor explicación a lo largo del parágrafo: la «revelación del sentido final» de la ciencia se obtiene por «el acto de vivirla como fenómeno noemático»[6]. En otros términos, la intención científica pura que anima todos los momentos fácticos de las ciencias permanece disimulada a la mirada del simple historiador o del simple investigador que vive espontáneamente su actividad. Por la reducción fenomenológica que «suspende» la facticidad de la actividad científica, la intención profunda, recubierta o pervertida en los resultados reales o en los

4. *Ibid.*
5. *Ibid.*, § 4, p. 50; p. 8 [versión cast.: p. 49-50].
6. *Ibid.*, § 4, p. 50; p. 7 [versión cast.: p. 49].

hechos a los que ella da sentido, se ve reconocida ahora como tal y en su pureza. En lugar de ser fuente noética escondida de toda ciencia, [tal intención] se convierte, después de la reducción, en objeto noemático o temático para una conciencia. Así quedaría desvelado el movimiento constituyente de toda ciencia. Sin embargo, como la temporalidad del ego y el devenir trascendental de la ciencia nos habían invitado a no considerar ya el «yo» puro como el primer momento de la constitución, es ahora una idea teleológica (*Zweck-idee*) la que adopta ese papel; no es que se esté atribuyendo al ego un papel secundario o mediato: en última instancia –y esto ya es una extraña transformación–, el ego trascendental puro deberá confundirse con la vida pura de esa teleología. La verdadera potencia trascendental será la totalidad infinita de un devenir orientado o de la orientación de los devenires.

A pesar del carácter muy atrayente de la experiencia a la que Husserl nos invita, es legítimo dudar que sea posible. ¿Cómo se puede «vivir», en cuanto tal, una intención o una idea teleológica pura? Por una parte, podemos –y esto es quizá un reproche exterior– juzgar como desafortunada la expresión «fenómeno noemático». Un fenómeno noemático o un tema fenomenológico está constituido para y por una conciencia trascendental a la que siempre remite. ¿Cuál será el estatuto del sujeto que vive intencionalmente «el esfuerzo científico»? ¿Será originario? ¿Sería el absoluto de esta tendencia lo que sobrevendría en su historia como un acontecimiento? No es así, de ninguna manera, como lo entiende Husserl. Bajo su perspectiva, el «yo» puro se confunde con la intención teorética de la ciencia definida como una pretensión a lo universal y al fundamento absoluto[7]. Amén de que esta actitud teorética no era originaria, según confiesa Husserl mismo[8], no vemos de ninguna manera lo que puede ser ese «vivir» una intención científica pura en la que no estaría comprendido ningún momento constituido en hecho científico. O bien esa intención o ese sentido teleológico son conceptos formales y condiciones de posibilidad *a priori*; en cuanto tales, no pueden ser «vividos». O bien la pureza de ese «vivir» es, como toda pureza fenomenológica, concreta; y entonces es sintética, se desarrolla en un tiempo puro y concreto cuya eidética nos ha revelado que todo momento constituyente (el que aquí quiere alcanzarse) comporta, en la intimidad de su fundamento, un momento constituido. Esta intrusión esencial del tiempo constituido en el tiempo constituyente nos impide entonces establecer con rigor la partición entre la teleología intencional pura y la facticidad de las ciencias existentes. La síntesis pasiva del tiempo, siempre anterior a la síntesis activa, es síntesis *a priori* de hecho y de intención, de ser y de sentido. La intención del momento pasado, retenida en el Presente viviente en cuya constitución tal intención participa, es a la vez existencia constituida e intención constituyente, es decir, protención. En otras palabras, toda captación de la intención teleológica pura es esencialmente solidaria de un momento constituido de la ciencia real. Ese momento constituido es, al mismo tiempo, su fundamento. La aprehensión del sentido puro del devenir de la ciencia, siendo ella misma un devenir, nunca llega a su límite absoluto. El sentido de la génesis es un producto genético. Esta dialéctica nos conduce a una progresión o a una regresión indefinida. Mientras que esta es, a nuestro parecer, la posibilidad misma de un «vivir» o de un «revivir» la intención científica en la facticidad histórica y de anticiparla, para Husserl la regresión al infinito resulta ser un obstáculo formal. La considera como una dificultad sistemática, pero no se detiene en ella[9]. Desplaza así la irreductible existencia que el tiempo instituye en el corazón de una vivencia que se querría teórica. La doctrina de la intuición de esencias que traducía, desde la instauración misma de la fenomenología, el sueño de una «existencia» o de una «expresión teorética» se prolonga aquí con la intención de «vivir» una idea teleológica absoluta. Es la imposible confusión analítica pero necesaria identidad sintética de la experiencia y del conocimiento lo que «significa» la idea de dialéctica. Habiendo distinguido entre lo trascendental y lo existencial, Husserl tenía que conservar al mismo tiempo una disociación absoluta de lo empírico y de lo teorético como fundamento de su filosofía y una identidad analítica del conocimiento y de lo concreto en la

7. *Ibid.*, § 3, p. 51; p. 9 [versión castellana: página 51 –se trata en realidad del § 3– (N. del T.)].

8. Véase el capítulo precedente.

9. § 18, p. 81; p. 37 [versión cast.: p. 91].

intencionalidad, a saber, en el esfuerzo por vivir la ciencia como fenómeno noemático. Por ello, Husserl vio cómo lo abandonaba la mayoría de sus discípulos, acusándolo –de manera parcialmente justa– de idealismo psicologista: dado que la vida concreta del «yo» trascendental no es originariamente una «existencia», esa vida misma se vuelve hecho psicológico, acontecimiento constituido. Bastaría con forzar un poco las cosas para transformar la filosofía de Husserl en un psicologismo trascendental, acusación que él mismo lanzaba contra Kant. No obstante, el asunto no es tan sencillo y la explicitación del tema dialéctico subyacente en todos los desarrollos del pensamiento husserliano ofrecería aquí respuestas muy vigorosas.

Esta idea teleológica de una ciencia absoluta, esta experiencia de una intención teórica ilimitada, en la que se pone en juego todo el destino de la fenomenología, no consigue sino prolongar las dificultades y los dilemas encontrados precedentemente. La pura actividad de la experiencia solo puede ser explicitada en cuanto tal por una meditación y una mediación infinitas. Sin embargo, esa idea, en la medida en que es «vivida» como fenómeno noemático, es una experiencia posible para un ego trascendental. Así pues, Husserl la sitúa en el camino metódico que conduce a la síntesis de la constitución del ego trascendental (*Der Weg zum transzendentalen Ego*). Una vez más, el fundamento aparente de la constitución no es más que un «guía trascendental» con el que debemos seguir, como en filigrana, el movimiento efectivo y profundo de la constitución. Se trata tan solo de una etapa mediata, insuficiente pero necesaria, y podemos imaginar que el último fundamento de la teleología se nos ofrecerá así finalmente. Esto es, al menos, lo que pretende hacer la cuarta *Meditación*, en la que se tratan los «problemas constitutivos del ego trascendental mismo». Sería interesante comentar en su detalle los admirables análisis que Husserl realiza antes de esta meditación. Podríamos seguir así a cada instante la misma dificultad reproducida, reducida y diversificada en cada párrafo y en cada línea. No obstante, los límites de este trabajo no lo permiten. Dado que la teleología era vivida como nóema y suponía un sujeto constituido en una génesis, contentémonos con estudiar esa génesis, tema de toda la *IV Meditación*.

La contradicción de la génesis activa

Hasta aquí, en nuestra investigación de una última fuente genética, solo hemos encontrado momentos constituidos; hechos, esencias, tiempo noemático, correlación noético-noemática y actividad trascendental suponían la capa temporal originaria. En el fondo, todavía no hemos alcanzado una génesis trascendental propiamente dicha. La instancia más originaria de la constitución genética corría siempre delante de nosotros y el progreso de nuestra trayectoria se medía por el seccionamiento indefinido de mediaciones hacia un ego trascendental absoluto. Este, en su misteriosa indeterminación, podía ser –como ya suponíamos– o bien un sujeto lógico y formal, o bien la totalidad de las intersubjetividades, o la historia infinita, o una existencia temporal originaria, etc. Solo la constitución de este ego podía informarnos más al respecto. Si Husserl postergó durante tanto tiempo su tematización es que, como ya sospechaba, todo el edificio fenomenológico corría el riesgo de derrumbarse. Esta auto-constitución del sujeto, ¿no iba a poner en cuestión el sentido mismo de su actividad fenomenológica y teórica? ¿No iba a reducirla a la existencia concreta de un viviente en general? Y sobre todo, en esta misma medida, ¿no nos veríamos una vez más remitidos, por un «sentido» ideal de la constitución concreta, a una teleología universal? El idealismo trascendental cuyo tema Husserl asocia al de la génesis egológica, ¿no sería ampliado a las dimensiones de un idealismo absoluto de tipo hegeliano?

Los primeros párrafos de la *IV Meditación* suscitan grandes expectativas. Husserl empieza reconociendo que, hasta ahí, nos hemos inmovilizado en el nivel de una correlación constituida y de la «relación intencional entre [...] el cogito y el cogitatum»[10]. Ahora bien, «el ego mismo es para sí mismo un existente en una evidencia continua, es decir, constituyéndose en sí mismo como existente»[11]. «Pero, hasta ahora, solo hemos abordado un lado de esta auto-constitución; solo hemos lanzado nuestra mirada al flujo del cogito. El ego no se capta a sí mismo solo como flujo de vida, sino como 'yo' que vive esto y aquello, yo idéntico que vive tal o cual cogito»[12].

10. § 31, p. 100; p. 56 [versión cast.: p. 120].
11. § 31, p. 100; p. 55 [versión cast.: p. 120].
12. § 31, p. 100; p. 55-56 [versión cast.: p. 120].

Parece entonces que aquí abordamos, al final de nuestra investigación, ese yo idéntico, referencia absoluta de toda significación posible que, en una «actividad consciente o en la afectación pasiva» (*bewußtseinstätiges und affiziertes*), se engendra a sí mismo. Todo lo que se dirá de ese yo repercutirá en las esferas mediatas de la constitución, ya que todo se constituye en él y para él. «Puesto que el ego monádico concreto contiene el conjunto de la vida de la conciencia, efectiva y potencial, está claro que el problema de la explicitación fenomenológica de ese ego monádico (el problema de su constitución para sí mismo) debe englobar todos los problemas constitutivos en general. Por consiguiente, se produce la coincidencia de la fenomenología de esta auto-constitución y de la fenomenología en general»[13].

Sería entonces lícito esperar, en este punto, una conversión total del método. La reducción eidética, la reducción trascendental y la intuición eidética que esas posibilitan se aplicaban a momentos constituidos para un sujeto. Ya nos habíamos topado con obstáculos al querer conducir esas reducciones hasta su realización. Pero ahora parece que, al ser reconocido a la vez como fuente constituyente absoluta y como síntesis temporal, el yo es por esencia (aquí la esencia se confunde precisamente con la existencia) irreductible a cualquier puesta entre paréntesis. Es su existencia misma lo que efectúa y autoriza la reducción. Reducir ese yo a una generalidad eidética sería ignorar lo que hay en él de originariamente temporal y, al mismo tiempo, de constituyente. Asimismo, separando una vez más en él la existencia y la esencia, e interesándonos tan solo por esta última, se correría el riesgo de caer definitivamente en una psicología eidética o en un psicologismo trascendental, dos insuficiencias denunciadas por el propio Husserl. Y sería, por última vez, dejar escapar la descripción de una auténtica génesis trascendental. Separando lo trascendental de la existencia pura, convertiríamos ese trascendental en un «*eidos*» constituido. Permaneceríamos entonces más acá de la originariedad absoluta.

Pero resulta que esto mismo es lo que Husserl acaba haciendo. El análisis trascendental que nos conduce hacia la génesis egológica es un análisis eidético[14]. Tal es el sentido de todo el § 34. «Si nos representamos la fenomenología bajo la forma de ciencia intuitiva apriórica, puramente eidética, sus análisis no son sino el desvelamiento de la estructura del *eidos* universal del ego trascendental en general, que abarca todas las variantes posibles de mi ego fáctico y, por tanto, ese ego mismo en tanto que posibilidad»[15]. Las necesidades de esta eidética preparatoria son –según Husserl, no hay que olvidarlo– metodológicas. Si no se empieza por una descripción de las esencias *a priori*, nunca se podrá pretender rigor alguno. La existencia misma, en su surgimiento más originario, no podrá aparecer a una mirada filosófica. De este modo, todo reproche dirigido a ese esencialismo husserliano en nombre de una originariedad empírica o existencial, o de algún momento anterior de la génesis, deberá, para tener un sentido, suponer una eidética ya constituida. Tal es el postulado de toda filosofía que habían obtenido, en toda su profundidad, los primeros avances de la fenomenología. El comienzo absoluto de la filosofía debe ser esencialista. Esta ley, en la medida en que es «metodológica», en la medida en que no está fundada en el movimiento efectivo de la génesis constituyente y anterior a las esencias, y en la medida en que rige toda elucidación filosófica, hace del formalismo y del idealismo –o, si se quiere, del eidetismo– el momento inaugural de toda filosofía actual o posible. Toda reflexión debe empezar asumiendo ese idealismo, sin lo cual permanecerá siempre en la confusión y en la inautenticidad. Y esto es precisamente lo que nos permite hablar de una filosofía dialéctica como la única posible filosofía de la génesis. En efecto, aun sabiendo que los momentos eidéticos son constituidos anteriormente por una génesis –y que son, por tanto, segundos–, nos remitimos a ellos como el comienzo absoluto de una revelación fenomenológica de la génesis. El sentido de la génesis viene producido por una génesis, pero la génesis solo es accesible en su ser, solo es posible en su aparición si partimos de la originalidad de su sentido. Toda filosofía está condenada a recorrer en sentido inverso el itinerario efectivo de todo devenir. Todas las críticas dirigidas a Husserl (especialmente,

13. § 33, p. 102ss; p. 58 [versión cast.: p. 123].

14. § 34, p. 103; p. 58 [versión cast.: p. 123].
15. § 34, p. 105-106; p. 60-61 [versión cast.: p. 127].

las de Heidegger y las de Tran Duc Thao, que son muy diferentes entre ellas) tienden a una inversión radical que no parece suponer la problemática definida y resuelta por Husserl.

Dejemos de lado la sorpresa y midamos toda la profundidad de esa fidelidad de Husserl a la necesidad absoluta de la reducción eidética cuando vemos descrito, en el plano de la «generalidad esencial», lo que ha requerido efectivamente una génesis histórica y singular. Esta insuficiencia es el precio que debe pagar todo rigor filosófico. La toma de conciencia simultánea o *a priori* sintética de esa insuficiencia necesaria y de ese rigor posible constituye, a nuestro parecer, la idea misma de la filosofía como dialéctica infinita. El comienzo absoluto de la reflexión es comienzo formal, pero sin este permanecemos más acá de toda significación, de toda filosofía y de toda ciencia. El devenir histórico-psicológico es, pues, reducido *a priori* a su forma eidética. Así escribe precisamente Husserl: «no puedo, manifiestamente, ni tan siquiera suponer que la actividad teórica que ejerzo o que puedo ejercer ahora sea, en la unidad de mi vida, desplazada [...] hacia atrás, y esta imposibilidad se transforma igualmente en imposibilidad eidética. La idea de mi vida infantil y sus posibilidades constitutivas nos ofrecen un tipo que solo puede contener 'la actividad teórica científica' en su desarrollo ulterior, pero no en su contenido actual. Esta restricción tiene su fundamento en una estructura apriorística universal, en las leyes esenciales y universales de la coexistencia y de la sucesión egológica»[16]. Asimismo, se considerará el tiempo originario solo como la «forma universal de toda génesis egológica» y debemos empezar por la definición de las «leyes formales de la génesis universal, conforme a las cuales, según cierta estructura formal noético-noemática, se constituyen y se unen continuamente los modos del flujo»[17]. Todo ello es decepcionante y Husserl mismo parece aceptarlo: «Son muy difíciles los accesos a la última generalidad de la problemática fenomenológica eidética y, asimismo, a la última génesis. El fenomenólogo debutante está, a su pesar, ligado al hecho de que ha tenido que tomar en sí mismo –a título de ejemplo– su punto de partida. En el análisis trascendental, se

16. § 36, p. 108; p. 63 [versión cast.: p. 130].
17. § 37, p. 109; p. 64 [versión cast.: p. 131].

encuentra como ego, luego como ego en general que *ya* tiene conciencia de un mundo cuyo tipo ontológico nos es bien familiar, con una naturaleza, una cultura (Ciencia, Bellas Artes, Técnica, etc.), con personalidades de un orden superior (Estado, Iglesia, etc.). La fenomenología elaborada en los inicios es *estática*, sus descripciones son análogas a las de la historia natural que estudia los tipos particulares y, como mucho, los ordena de una manera sistemática. Lejos estamos todavía de los problemas de la génesis universal y de la estructura genética del ego que rebasa la simple forma del tiempo; en efecto, estas cuestiones son de un orden superior. Pero, incluso cuando las planteamos, tampoco lo estamos haciendo en total libertad. En efecto, el análisis esencial se limitará primero al ego, pero solo encuentra ahí un ego para el cual un mundo constituido ya existe de entrada. Esta es una etapa necesaria a partir de la cual solamente –extrayendo las formas de las leyes genéticas que le son inherentes– podemos percibir las posibilidades de una *fenomenología eidética* absolutamente universal. En el ámbito de esta última, el ego puede efectuar variaciones de sí mismo con una libertad tal que ni siquiera mantiene la suposición ideal de que un mundo de una estructura ontológica que nos es familiar sea constituido como esencia»[18].

En esta declaración que, en cierto sentido, marca el límite esencial y definitivo de toda fenomenología eidética de la génesis, advertimos dos insuficiencias. Una insuficiencia confesa: la elucidación eidética solo se instaura a partir de momentos mediatos de la génesis y solo da cuenta de lo que no es la génesis misma, sino solo su sentido fenomenológico ya de entrada constituido sobre los fundamentos de un mundo cuyas estructuras ontológicas, producidas en la unidad de una historia, ni se cuestionan ni se tematizan en cuanto tales. Ya hemos visto por qué era necesario empezar por ahí y que esa deficiencia nos aparecía ligada a la vocación misma de la filosofía. En este sentido, habíamos intentado definir así los límites del idealismo ineluctable de toda filosofía: *siempre y esencialmente*, la reflexión eidética supone una ontología ya constituida. Esta es una necesidad temporal y, a la vez, ontológica. Dado que el idealismo está constituido por la finitud de la existen-

18. § 37, p. 110-111; p. 64-65 [versión cast.: p. 132-133].

cia temporal, una eidética universal pura de la génesis nunca será posible. La constitución dialéctica del tiempo original es tal que el ego, contrariamente a lo que dice Husserl, no «puede efectuar variaciones de sí mismo con una libertad tal que ni siquiera mantiene la suposición ideal de una estructura ontológica familiar». Ahora bien, donde nosotros vemos un límite existencial absoluto, Husserl solo ve un límite metodológico; en el momento en que creemos que todo idealismo debe convertirse en su contrario, Husserl cree estar cruzando solamente una etapa. No solo piensa que una reducción eidética absoluta de la ontología es posible y que tal reducción fundará una fenomenología universal de la génesis, sino que también considera que, en los límites provisionales que acaba de prescribir para su investigación, una eidética de la génesis ya es posible en todo rigor. Y es aquí precisamente donde se disimula una insuficiencia más grave.

Como si hubiera dado por acabadas las reservas y las precauciones metodológicas, Husserl desarrolla, inmediatamente después, los resultados de su primer análisis eidético. «Los principios universales de la génesis constitutiva [...] se presentan –nos dice– bajo dos formas fundamentales: principios de la génesis activa y principios de la génesis pasiva»[19]. Que la génesis activa inaugurada y proseguida por una intervención continua del sujeto pueda prestarse a un inventario eidético es algo que, al menos en principio, siempre puede ser considerado como posible. Todos los momentos de la constitución activa, animados todavía del sentido intencional que los ha producido, pueden ser en cada instante, como apunta Husserl mismo, «reproducidos» o, como dirá más tarde, «re-actualizados» o «re-activados» en la pureza de su significación originaria. En la medida en que lo que se «constituye» en esa génesis es reducido por el sujeto mismo de la constitución, su significación pura [la de esos momentos], que es significación intencional, queda así respetada. En la medida en que soy yo mismo quien produce, de algún modo, el sentido de mi historia, este es perfectamente transparente para mí. Entre la facticidad y la significación intencional de mi devenir, la partición se hará de manera evidente y, apareciéndome, yo, sujeto idéntico y monádico, como

19. § 38, p. 111; p. 65 [versión cast.: p. 133].

única fuente absoluta de significación para mi historia, haré que esta sea para mí perfectamente inteligible. Seré el sentido eidético absoluto de la multiplicidad relativa de los momentos de mi experiencia, el «mismo» constituyente al que deberá referirse el destino de todos los «otros». Esto es claro y fácil, no insistiremos más. Apuntemos, simplemente, que aquí se anuncian ya dos dificultades. Primero, cuando se trata de génesis activa, la reducción eidética ya no debería imponerse. Todos los momentos de la génesis activa son, por esencia, constituyentes y, a este nivel, la separación entre lo trascendental y lo empírico no tiene ningún sentido. ¿No encontramos aquí ese nudo de la existencia originaria que se confunde dialécticamente con su esencia y que resiste a toda «variación imaginaria», a toda reducción eidética? Segundo, algunos objetos en el interior de la esfera de actividad son, por esencia, constituidos por una totalidad de sujetos. La evidencia misma en la que tales objetos son constituidos por un ego monádico implica su constitución anterior, simultánea o incluso futura por un «alter ego» o por una multiplicidad de egos. Estos también son potencias de actividad trascendental e introducen así una pasividad irreductible en la intimidad misma de su actividad. El problema es capital. Dado que aquí solo se ocupa del *eidos* ego[20], Husserl se contenta con señalarlo y anuncia que volverá a ello más adelante (así lo hará en la *V Meditación*). Una vez más, esta división metódica puede comprometer el sentido de cada uno de sus desarrollos. Así, Husserl solo puede presentar como «actividad» la génesis egológica de la que habla aquí si remite a otro análisis que esclarecerá el sentido de la intersubjetividad trascendental. Sigámoslo e intentemos esclarecer desde el interior las lagunas del análisis.

Cuanto más progresa el pensamiento de Husserl, tanto más tiende a presentar la génesis activa como superficial y secundaria.

20. § 34, p. 61. Nota 1 del autor en la traducción francesa. [En la versión cast. no aparece esta nota –que debería encontrarse al final de la p. 127 de la edición del FCE citada. Ello se debe a la edición del texto original husserliano que se utilizó para dicha traducción española, tal y como M. García-Baró explica en su presentación. Por su importancia, reproducimos aquí dicha nota a partir de la edición francesa citada por Derrida. Husserl escribe: «Debemos prestar atención al siguiente hecho: en el paso de mi *ego* al *ego* en general, no se presupone ni la realidad ni la posibilidad de un mundo de los otros. La extensión del *eidos ego* está determinada por la variación de mi *ego*. Yo me modifico en la imaginación, a mí mismo, *me* represento como diferente, no imagino a 'otro'» (N. del T.)].

Esta supone necesariamente su fundamento en una génesis pasiva. La génesis pasiva es la que nos parece, en ultima instancia, irreductible a toda eidética concreta; la que será integrada a la constitución trascendental solo a título formal y conceptual; y la que suscita, finalmente, el peligro de alterar el proyecto original de un idealismo trascendental y de conducir a un idealismo formal y a todos sus avatares. Y lo que querríamos explicar ahora es, precisamente, cómo Husserl tuvo la tentación de salvar ese idealismo mediante el reenvío a una teleología y una filosofía de la historia.

La génesis pasiva. Necesidad de una filosofía de la historia

Después de haber definido los principios de la génesis activa, Husserl escribe: «Pero, en cualquier caso, la construcción por la actividad presupone siempre y necesariamente, como capa inferior, una pasividad que recibe el objeto y lo encuentra como ya hecho; analizándolo, nos topamos así con la constitución en la génesis pasiva»[21]. Ahora bien, en la medida en que todo «*eidos*» solo aparece como tal y solo existe como tal[22] si es mentado por una intuición *a priori* y si es el correlato intencional de una actividad consciente, nos preguntamos entonces cuál será el estatuto eidético de la génesis pasiva. Decir que la esencia del objeto pasivamente constituido es no estar constituido intencionalmente, limitar aquí la intencionalidad, de manera exclusiva, a su movimiento pasivo*, ¿no equivale esto, precisamente, a incluir formalmente en la actividad lo que es realmente y «en sí» ajeno a la intencionalidad constituyente?[23] Decir, como hace Husserl en los manuscritos y en *Experiencia y juicio*, que la pasividad es un momento de la actividad es utilizar un concepto abstracto de actividad que no remite a ninguna evidencia originaria. Es encerrarse en un idealismo formal. ¿Por qué la actividad no sería una modificación de la pasividad? Reducir uno de esos momentos al otro es privilegiar, o bien un subjetivismo que –cercano a un psicologismo– solo reconoce la objetividad como ligada a un acto fáctico de mi conciencia, o bien un materialismo –también psicologista– que convierte el acto intencional en la prolongación de un determinismo «mundano». En ambas hipótesis, se rompe la fidelidad al principio puro de la intencionalidad trascendental. En lugar de describir la síntesis pasiva como la experiencia existencial pura, que precede a toda constitución trascendental realizada por un sujeto teórico, irreductible en cuanto tal a toda elucidación eidética, en lugar de hacer de la síntesis pasiva el núcleo de la existencia y de la objetividad precategorial, Husserl la considera simplemente como condición de posibilidad de la génesis activa propiamente dicha; en última instancia, a esta última se reduce, según Husserl mismo, toda génesis trascendental. Mientras que, una vez efectuada la reducción trascendental, la síntesis pasiva aparece como la capa constitutiva absolutamente originaria, Husserl parece poner entre paréntesis –implícitamente y en contradicción con respecto a sus intenciones iniciales– la síntesis pasiva pura y en cuanto tal.

La segunda parte del § 38 da prueba de esta sutil desviación. Algunas frases, sin duda, sitúan y definen toda la primordialidad de la síntesis pasiva: «Lo que en la vida se presenta a nosotros de alguna manera como ya hecho, como una simple cosa presente (*als daseiendes blosses Ding*) (abstrayendo todos los predicados que la caracterizan [*'geistige' Charaktere*] por ejemplo como martillo, como mesa, como producto estético), es dado en la originariedad del 'sí mismo' por la síntesis de la experiencia pasiva»[24]. Esta síntesis pasiva, que es síntesis *a priori* y puramente ontológica del existente con el existente[25], ocupa un devenir siempre preconstituido que, ciertamente, solo será comprendido *como tal* y originariamente por una actividad del sujeto, pero siempre *comprendido con su sentido de «ya ahí»*. El tiempo de toda constitución de sentido está estructurado por esos reenvíos infinitos. En ningún momento la actividad trascendental habrá asimilado absolutamente –y eso también es una necesidad eidética– la existencia

21. § 38, p. 112; p. 66 [versión cast.: p. 134-135].

22. Es la condición necesaria de una distinción entre un esencialismo platónico y el esencialismo husserliano.

* ¿No debería leerse aquí «a su movimiento activo»? [N. del T.].

23. El formalismo coincide, además, con un materialismo. Puramente pasivo, el movimiento intencional se vuelve efecto o reflejo de una causalidad natural.

24. § 38, p. 112; p. 66 [versión cast.: p. 135].

25. Esta toma originariamente la forma de una síntesis del tiempo, siendo este el fundamento de toda síntesis ontológica en general.

preconstituida en la síntesis pasiva. Si la actividad trascendental lo consiguiera, entonces, por una parte, el sentido que esta produciría no tendría su fundamento en ninguna existencia y, por otra parte, marcaría así el final de su propio devenir: dos consecuencias míticas o metafísicas que suspenderían la intencionalidad y la temporalidad originarias de la vivencia –Husserl lo reconoce: «Mientras que las actividades [del espíritu] cumplen su producción sintética, la síntesis pasiva, proveyéndoles la materia, continúa desarrollándose. La cosa predada en la intuición pasiva sigue apareciendo en la *unidad* de la intuición y, sea cual sea la parte de las modificaciones debidas a la actividad que la explicita –que capta las singularidades de las partes y de los detalles–, la cosa sigue siendo predada durante y en el ejercicio de esa actividad»[26]. La síntesis pasiva que es aquí sinónimo de la estructura hylética –tan oscura ya en *Ideas I*– de la constitución intencional es, por tanto, un momento constituyente de la unidad de la intuición. Pero, tal y como Husserl la presenta aquí, esta unidad no es simple; en ella, el absoluto se divide; en ella está presente una composición esencial que afectará definitivamente la pureza de toda fenomenología y de toda filosofía. En efecto, esa unidad de la intuición no puede ser constituida *totalmente* en una síntesis pasiva. La síntesis pasiva solo aparece como síntesis en la medida en que es fenómeno para una conciencia intencional. Ninguna actividad trascendental sería posible si la unidad del objeto estuviera totalmente constituida en una pasividad. La unidad real (*real*) del sustrato, temporal o sensible, no dará lugar jamás a una unidad del sentido del objeto. Pero, inversamente, la actividad trascendental es ante todo explicitación, desvelamiento: la unidad de sentido, en cuya constitución [la actividad trascendental] participa, remite esencialmente a la unidad real (*real*) del sustrato empírico o sensible. Así pues, la unidad de la intuición es originariamente sintética y solo es posible por una dialéctica del tiempo antepredicativo y del tiempo fenomenológico; esencialmente compleja, tal unidad remite –para ser captada en sus simplicidad pura, que solo puede ser formal[27]– a una géne-

26. § 38, p. 112; p. 66 [versión cast.: p. 135].

27. La unidad absoluta de la intuición no puede ser más que la forma pura de una intuición que, originariamente, ya solo puede ser una «intuición formal»; esta no es originariamente intuición de algo.

sis indefinida en su pasado y en su futuro. «Esta síntesis [...] tiene su 'historia' que se anuncia en ella misma»[28]. Que esta historia «se anuncie»[29] en el momento de la actividad trascendental resulta incontestable, puesto que esta actividad es ante todo revelación e intuición de lo que es predado a la conciencia. La historia que se anuncia ya está, por definición, dotada de su sentido intencional. Es historia fenomenológica. Ahora bien, acabamos de ver que la historia fenomenológica supone la historia real de la que es la constitución y la explicitación. Ahora bien, en el momento en que escribe que la historia supuesta por la génesis pasiva «se anuncia» a sí misma, lo que Husserl está haciendo es interrumpir esa dialéctica entre la fenomenología y la ontología. Toda historia que se anuncia a sí misma es reducida *a priori* a su sentido fenomenológico e intencional, a un sentido que tal historia no ha creado en su auténtica génesis, sino que la precede, la engloba y la informa continuamente. Su posibilidad es la modificación de una actividad constituyente originaria. Salvamos así el rigor eidético, pero alterando y suprimiendo la génesis.

La continuación del texto inclina todavía más la descripción hacia este mismo sentido. Admitiendo que «es gracias a una génesis 'esencial' (*wesensmäßig*) como puedo, yo, el ego, y desde la primera mirada, tener la experiencia de una cosa»; y admitiendo también que «esto es válido tanto para la génesis fenomenológica como para la génesis psicológica en el sentido habitual del término...», Husserl entiende explícitamente, de alguna manera, que siempre es posible mantenerse en el momento activo e intencional de la constitución genética o histórica. Es precisamente lo que él mismo hace: «No obstante, sin volver al terreno de la pasividad y, por supuesto, sin usar el método psicofísico de la psicología, podemos –el ego meditando puede– penetrar el contenido intencional de los fenómenos mismos de la experiencia de las cosas y de toda experiencia en general, y encontrar ahí reenvíos intencionales que conducen a una 'historia'; esos reenvíos permiten reconocer en esos fenómenos algunos residuos de otras formas que los preceden

28. § 38, p. 112; p. 66 [versión cast.: p. 135].

29. *Sich in ihr selbst bekundende Geschichte*: la historia que se anuncia (se manifiesta) en ella misma.

esencialmente (aunque estos no se remitan precisamente al mismo objeto intencional)»[30]. La historia no será, pues, desde el punto de vista exclusivamente fenomenológico que aquí se mantiene, más que el encadenamiento intencional de las significaciones, la serie de momentos en que la síntesis pasiva «animada» por la síntesis activa es «reconocida» como síntesis pasiva. La historia no será más que la historia dotada de sentido vivido, historia para un sujeto trascendental. Pero esos reenvíos intencionales son en principio infinitos y, en tal medida, nunca alcanzan lo absoluto de sus sentidos; ahora bien, son infinitos porque la síntesis activa que inaugura la posibilidad de una investigación eidética siempre viene precedida por una síntesis pasiva. Así, para ser riguroso, un análisis eidético debe suponer como *ya* conocido lo absoluto del sentido y, por un decreto o una evidencia de un tipo excepcional y no fenomenológico, instituir el sentido intencional absoluto y la actividad trascendental en el umbral de la pasividad misma. Sin duda, así se corre el riesgo de transformar la síntesis pasiva –que era hasta aquí el único fundamento de la objetividad, única certeza de un acceso al ser en tanto que ser– en una pura actividad del sujeto y en una intencionalidad puramente productora cuyos peligros ya hemos verificado más arriba. Pero, según parece, esta es para Husserl la única manera de salvar el rigor absoluto de sus descripciones. Así es como el devenir queda *a priori* despojado de la facticidad y de su efectividad en favor de su racionalidad. «Aquí –escribe Husserl– nos encontramos con las leyes esenciales de una constitución pasiva de las síntesis nuevas que, en parte, precede a toda actividad y, en parte, la engloba [...] El hecho de que lo que me afecta, *como ego plenamente desarrollado*, es apercibido como objeto, como sustrato de los predicados 'por conocer' ya se debe a esa síntesis pasiva»[31]. Pero como esa síntesis siempre es inacabada en ambos sentidos, como ya siempre ha empezado y nunca ha acabado, el ego «plenamente desarrollado» es el sujeto de una historia infinita. El sentido intencional absoluto por el que se quiere fundar el *eidos* genético es repelido a un límite infinito. Sin embargo, esto no impide que Husserl precise, definiendo con la mayor nitidez el ideal-

30. § 38, p. 113; p. 67 [versión cast.: p. 135-136].
31. § 38, p. 113; p. 67 [versión cast.: p. 136]; el subrayado es nuestro (J. D.).

lismo que orienta toda su reflexión: «Esta es una forma final posible y conocida de antemano (*eine im voraus bekannte mögliche Zielform*) de las posibilidades de la explicitación cuya función es la de 'dar a conocer'; en cuanto tal, es la forma final de las explicitaciones que podrían constituir un objeto como nuestra posesión permanente y como siempre y de nuevo accesible. Esta forma final es inteligible por adelantado como producida en una génesis y remite, asimismo, a la producción originaria (*Urstiftung*) de esa forma. Todo lo que es conocido remite *a una toma de conciencia originaria; lo que llamamos desconocido todavía tiene la forma estructural de lo conocido, la forma de objeto y, más precisamente, la forma de objeto espacial, cultural, usual*, etc.»[32].

Dado que se reduce la génesis a su significación intencional y eidética, y su pasividad queda integrada *a priori* en una actividad trascendental, no nos sorprenderán entonces proposiciones tan paradójicas. Se advertirá que la originalidad efectiva del devenir es el precio que hay que pagar para que la forma final sea no solo «conocida de antemano», sino de un manera más precisa y más compleja todavía «conocida de antemano como producto de una génesis». Husserl solo se interesa por la forma *a priori* e ideal del producto constituido de la génesis. De ella parte. Y ya no es aquí un acto trascendental de constitución genética que se da a sí mismo su sentido, sino formas y condiciones de posibilidad *a priori* que vuelven inteligible la génesis misma. Definida en estos términos, la génesis en su efectividad irreductible viene comprendida, como en un kantismo, bajo la forma de una génesis empírica o de una diversidad de la sensibilidad –aquí objeto de una síntesis puramente pasiva– que resulta posible e inteligible por la actividad trascendental de un sujeto que, en última instancia, no es efectivamente engendrado. «Las formas estructurales de lo conocido» pueden ser producidas según Husserl en una génesis, pero tales formas no intervienen en la reflexión filosófica y en la descripción eidética más que en el momento en que pueden definir *a priori* el sentido de toda génesis posible. Para ello, en su momento específico tienen que ser autónomas y trascendentes en relación con el contenido mismo de la génesis efectiva. Sea cual sea el producto de cualquier

32. *Ibid.*, el subrayado es nuestro.

génesis, ese producto será comprendido y organizado por la forma estructural de lo conocido. Esto significa que esta última es universal y *a priori*. En cuanto tal, está abstraída originariamente de la génesis. Husserl podría replicar aquí que toda la diferencia que le separa de Kant es que el *a priori* es *fenomenológico*, es decir, concreto. Se da a una intuición y se distingue así de una forma o de una categoría. Esto es lo que escribe incidentemente en el § 39, reiterando la conclusión del § 38: «No hay que perder de vista que el 'hecho', con su 'irracionalidad' misma, es un concepto estructural en el sistema de lo *a priori concreto*»[33].

Sin embargo, para nosotros esto ya no es ahora más que un decreto. Todo concreto, dado que está constituido según una temporalidad, contiene originariamente y de manera compleja *a priori* y *a posteriori*, verdad y ser, desvelamiento y enriquecimiento. El *a priori* puro, ya sea formal o no, debería definirse por una intemporalidad o una antecedencia temporal absoluta[34]. Sabemos que estas dos posibilidades quedan prohibidas en razón de la irreductible temporalidad de lo trascendental. De este modo, la idea misma de una intuición *a priori* de las esencias, principio rector de toda fenomenología, debe ser transformada profundamente a la luz de la dialéctica cuya necesidad estamos verificando a cada paso. Los *a priori* concretos de la génesis, las formas finales de lo conocido, etc., fundados en su propia síntesis pasiva, en composición con su contrario y no siendo genéticos más que en esa misma medida: por un prejuicio irreductible, y en desacuerdo con los resultados mismos de su análisis, Husserl sigue definiendo el método y la filosofía primera de la fenomenología como un idealismo trascendental[35].

Este idealismo trascendental, del que Husserl apunta la originalidad en unas páginas de una fuerza y densidad notables, deja constantemente la impresión de una sistematización apresurada. Presentando la «fenomenología [...] como una teoría trascendental del conocimiento»[36], Husserl revela el formalismo mediante el que integraba la pasividad en una actividad trascendental en general. Husserl toma así posición. Al no tener nada en común con un idealismo kantiano o con un idealismo psicologista[37], el idealismo trascendental no es «más que una explicitación de mi ego en tanto que sujeto de conocimientos posibles»[38]. Ahora bien, la ciencia egológica así definida, en la medida en que, en última instancia, remite a una última síntesis pasiva en la que el ego todavía no ha tomado posesión de su sentido como ego –y este es precisamente el compromiso de la fenomenología con la psicología, la sociología, la biología, etc.–, no es autónoma en su fundamento. Hace explotar así el marco de un idealismo. «La prueba de este idealismo –nos dice Husserl– es la fenomenología misma»[39]. Pero esta prueba solo es mediata. Toda fenomenología supone, de acuerdo con Husserl mismo, una ontología ya constituida. Mientras el idealismo trascendental no se fundamente explícitamente, en su momento propio, en una ontología, corre el riesgo de confundirse con un idealismo clásico.

Husserl es muy consciente de estas dificultades. Tematizado bajo tres formas –la *hylé*, la intersubjetividad trascendental y la temporalización original–, el problema de la génesis pasiva le preocupa constantemente. Todos los manuscritos que datan de esa época dan prueba de esa misma preocupación. En análisis de una enorme riqueza y despojados de cualquier sistematización[40], el pensamiento de Husserl oscila de forma incesante entre un idealismo y un «existencialismo» (en el sentido profundo del término) que invertiría o volvería superficial y puramente metodológica toda fenomenología.

Así, en meditaciones sobre el tema del «Presente vivo» (*lebendige Gegenwart*)[41], Husserl analiza la constitución pasiva del tiempo del ego y se encuentra con ciertas dificultades insuperables: ¿cómo definir la pasividad en el interior del «yo» «vigilante» y

33. § 39, p. 114; p. 68 [versión cast.: p. 138].
34. La omnitemporalidad misma está sometida a una dialéctica de la «reproducción» (cf. *MC*, § 55, p. 155; p. 108 [versión cast.: p. 193]).
35. § 40, p. 114; p. 68 [versión cast.: p. 138].
36. § 40, p. 115; p. 69 [versión cast.: p. 138].

37. § 41, p. 118; p. 72 [versión cast.: p. 143].
38. *Ibid.*
39. *Ibid.*
40. Lamentamos que los límites de este trabajo no nos permitan analizar extensamente y en detalle los inéditos cuyo sentido esquematizamos aquí. Remitiendo a un trabajo ulterior, nos contentamos con indicar, en apéndice al presente capítulo, los títulos y los temas de los manuscritos que hemos podido consultar muy atentamente y que habrían podido interesarnos aquí.
41. Inédito, con el código C-17-IV, verano 1930. Tran Duc Thao lo resume y profundiza en su sentido brillantemente: *op. cit.*, p. 139, n. 1.

activo?[42] Retomando un poco más tarde el mismo texto[43], Husserl cree encontrar la «solución a la dificultad» confundiendo el «yo fenomenológico trascendental con la temporalidad efectiva». De ahí se sigue que «el tema fenomenológico ya siempre está constituido para el 'yo existente' (*ich seiendes*)»[44]. El «yo» fenomenológico al cual aparece el «yo» existente, ¿no sería, a su vez, constituyente trascendental? Concluyendo con un nuevo retorno, Husserl se pregunta «si el yo trascendental no es acaso intemporal»[45]. En otro texto importante Husserl se pregunta si, dado que el tiempo y el ser siempre están preconstituidos pasivamente, la pretemporalidad (*Vorzeit*) y la preexistencia (*Vorsein*) no están acaso más allá de toda experiencia (*unerfahrbar*) y de todo discurso (*unsagbar*) posible para el «yo fenomenologizante»[46]. Y, finalmente, Husserl se pregunta en un texto de 1932 sobre la posibilidad misma de una reducción al Presente viviente[47]. Si hay una autotemporalización (*Selbstzeitigung*), ¿cuál puede ser el sentido trascendental de una reducción y de una eidética de la génesis temporal?[48] Todos los manuscritos de esa época mezclan el problema del tiempo, de la *hylé* y de la intersubjetividad. Y ello porque, desde el punto de vista de un idealismo trascendental, su significación es la misma: una simple explicitación del ego trascendental como tal y, en su monadicidad, no puede dar cuenta de la existencia y de la constitución del sentido de los tres [tiempo, *hylé* e intersubjetividad]. O mejor, la objetividad del conocimiento, cuya «teoría» es la fenomenología trascendental, solo es posible –y Husserl mismo insiste en ello– por la síntesis pasiva de la *hylé* temporal y sensible, y por la originariedad de la intersubjetividad trascendental[49]. La raíz común de estos tres temas vuelve a ser puesta de relieve por Husserl, que define la *hylé* originaria (*Urhyle*) como el núcleo del alter ego (*ichfremde Kern*)[50]. En efecto, a partir de la impresión originaria del tiempo

42. Manuscrito C-17-IV, verano 1930, p. 1 y 3 de la transcripción (1930).
43. *Ibid.*, p. 4 de la transcripción (1932).
44. *Ibid.*, p. 7 de la transcripción (1932).
45. *Ibid.*, p. 8 de la transcripción (1932).
46. C. 13, 11-15 de noviembre de 1934, p. 9 de la transcripción.
47. C. 7, mediados de junio de 1932 <esta última frase fue tachada posteriormente, no sé por qué razón. J.D. 1990>.
48. *Ibid.*, p. 1-2 de la transcripción.
49. Cf. *V Meditación cartesiana.*
50. C. 6, agosto de 1930, p. 5 de la transcripción.

(y, sobre su fundamento, del espacio), en la experiencia del Presente viviente se me aparece a mí, sujeto trascendental teórico, la irreductible alteridad de los momentos del tiempo pasado y por venir, retenidos y anticipados, del mundo ambiente, de la historia, de los «ego». Sobre ese fundamento se instaura la intersubjetividad trascendental, condición de posibilidad de la objetividad en general. Si la intersubjetividad trascendental solo es posible a partir de un mundo uno y común, existencia y esencia nos son dadas en una génesis pasiva que corre el riesgo de reducir la explicitación del ego trascendental monádico –y, por tanto, el idealismo por entero– a no ser más que un momento segundo, indispensable pero insuficiente, de un verdadero análisis constitutivo: este debe instituirse a partir de una ontología.

No es casualidad si Husserl nunca se mostró satisfecho con los manuscritos relativos a estos problemas. La *V Meditación cartesiana* (que aborda explícitamente la cuestión de la intersubjetividad trascendental, de la psicología y de la historia) e *Ideas II* (que describe la constitución de la naturaleza material, de la naturaleza animada y del mundo espiritual) no son sino una repetición de esas dificultades. De hecho, todas las posiciones sistemáticas y aparentemente definitivas que Husserl adoptó después de 1930 fueron fieles a ese idealismo trascendental, para el que el ser resulta «una idea práctica, la idea de un trabajo infinito de determinación teórica»[51].

El desarrollo de este idealismo no fue ni sereno ni continuo. Con la génesis pasiva, se había introducido en la esfera trascendental el tiempo histórico. Si la génesis pasiva, obligándonos a una regresión infinita, parece inasimilable a una actividad egológica, ¿no habría entonces que intentar reconquistarla ampliando lo trascendental a las dimensiones de la historia en general y, por una idea teleológica, dar de nuevo a la génesis pasiva un sentido intencional que el ego, por sí solo, no podía conferirle? Así volverían a quedar fundados todos los análisis eidéticos anteriores.

El problema de la teleología, que aparece en los manuscritos de 1925, estaba profundamente arraigado en la filosofía de Husserl. Ligado al tema de la intencionalidad en general, a la idea de una

51. § 41, p. 121; p. 74 [versión cast.: p. 146].

«tarea» filosófica, era asimismo solidario de la idea infinita bajo todas sus formas: devenir infinito de la lógica, idea de una totalidad infinita de las vivencias del yo puro, idea del mundo como posibilidad y fundamento infinitos de la experiencia, etc. Después de las *Meditaciones cartesianas*, en las que hace su primera aparición, la teleología filosófica ocupará una situación privilegiada en el pensamiento de Husserl. Esta teleología se desarrolla, en el importante ciclo de la *Crisis* y en *El origen de la geometría*, como una verdadera filosofía de la historia. Esto es precisamente lo que examinaremos ahora para concluir, preguntándonos en qué medida esta filosofía de la historia, completando el sistema de la fenomenología trascendental, revela a la vez y en el mismo momento la insuperable profundidad y la irreductible insuficiencia de la filosofía husserliana de la génesis.

APÉNDICE

Hemos escogido aquí, entre los textos inéditos que hemos podido consultar en los Archivos Husserl de Lovaina, los que más nos interesan y podríamos haber integrado directamente en nuestra investigación, si hubiéramos tenido tiempo. Designaremos estos textos por sus temas[52].

Grupo D de los inéditos: «Constitución primordial» (*Urkonstitution*)

- –La dificultad de una distinción entre análisis estático y análisis genético respecto a las cinestesias (D 12, 1930-1931, p. 19-27).
- –Asociación originaria y temporalización - Constitución de lo real (*Realen*), del tiempo, del espacio, de la causalidad:
  - · Análisis de la asociación originaria como pretemporalización, p. 1;
  - · Movimiento de la impresión originaria como unidad sintética, p. 3;
  - · Problema de la constitución de un tiempo homogéneo a pesar de la «perspectividad» (*Perspektivierung*), p. 4;

52. De todos los textos que hemos podido consultar, solo citaremos los que contienen temas que no han sido retomados explícitamente en las obras publicadas.

  - · Si no hay ni comienzo necesario del tiempo ni intemporalidad del comienzo, ¿cuál será el fundamento apodíctico del «Yo soy»? p. 5;
  - · El flujo de la vivencia es «durador», inmanente, pero no en el sentido de lo «experimentable», p. 6 (D 15, 1-3 de noviembre de 1932).
- –Recubrimiento (*Verdeckung*) y fusión (*Verschmelzung*) como «fenómenos originarios» (*Urphänomen*) en la génesis de un «ser en sí» en la esfera de la inmanencia (D 9, 1926).
- –Significación de una disociación entre el período de estar dormido y el período del sueño. Enigma del inconsciente; ¿es verificable la hipótesis de una nada de retención? (D 1, antes de 1930, p. 3-7).

Grupo B: «La Reducción»

- –La fenomenología constitutiva universal debe transformarse en una teoría universal de la génesis:
  - · ¿Hay una génesis de la mónada?, p. 58;
  - · En las *Lecciones* nos limitamos a una fenomenología estática, p. 62.
  - · Ámbito de la génesis pasiva: constitución de un mundo antropológico. Evolución fisiológica y sus condiciones en la unidad del mundo físico, p. 63;
  - · Ámbito de la génesis activa: motivación de mi pensamiento. Valor. Querer, p. 63 (B III, 10, 1921-1923).

Grupo C: «Constitución del tiempo»

- –Dificultad de una disociación entre análisis «real» y análisis intencional por lo que concierne a la experiencia reflexiva del flujo de la vivencia (C 12, 1 F sin fecha).
- –Idea de un «instinto» trascendental - El instinto y la teleología universal desarrollándose como constitución del mundo (C 13, 1 de enero de 1934).
- –Inauguración de una reducción metódica del presente protofenoménico, como método de una reducción del mundo predado como tal en la regresión (*Rückfrage*) hacia los fenómenos esenciales de la subjetividad, sustituyendo el método de una ontología del mundo de la experiencia; esta es la guía trascendental en la descripción de las estructuras originarias (*Urstrukturen*) del Presente viviente: *hylé*, estructura egológica, primordialidad, capas de la temporalización, temporalización originaria de la naturaleza, del mundo…

- El mundo como «predado», pero bajo la forma de un horizonte abierto, p. 1;
- Aparición de lo constituido (tipos, niños, bebés, animales) en el horizonte de una experiencia sin cumplimiento. Problema de una psicología mundana universal y su método posible. Idea de normalidad, p. 2;
- El origen constituyente de las trascendencias como constituido en un «presente», p. 2;
- Constitución y temporalización pasiva del «yo-persona», p. [illegible] (C 6, agosto de 1930).

CUARTA PARTE

LA TELEOLOGÍA: EL SENTIDO DE LA HISTORIA Y LA HISTORIA DEL SENTIDO

1

EL NACIMIENTO Y LAS CRISIS DE LA FILOSOFÍA

La génesis pasiva, reintroduciendo de modo furtivo el mundo constituido en la esfera trascendental, requería necesariamente una elucidación de la historia. Husserl siempre había considerado el problema de la historia como un problema que depende de las ciencias empíricas, que tratan la causalidad y los acontecimientos «mundanos». Por ello, la fenomenología había confinado al ostracismo, por decirlo así, al hombre histórico. El desvelamiento de la síntesis pasiva en la constitución temporal del ego y de la intersubjetividad era el desvelamiento del hombre tomado originariamente en su entorno histórico. Ya hemos visto lo difícil que resultaba, por una simple explicitación del ego monádico, dar cuenta de su génesis pasiva. Esta se hallaba, en cuanto tal, desprovista de todo sentido intencional producido por la actividad del ego. Así pues, para salvar el idealismo trascendental, era indispensable que estuviera animada originariamente por alguna intencionalidad que la transformara de puro dato inerte y «real» en proyecto preconsciente y preactivo de significación teorética. Esta era justamente la función de la teleología trascendental; la idea de una explicitación del ego como tarea infinita de la filosofía parecía tener que salvar, una vez más, la fenomenología.

Pero la salvaba contradiciéndola. Esta teleología no podía, por esencia, ser dada en una evidencia originaria a un sujeto concreto. Para ser fiel a su misión, tenía que ser anterior a toda constitución activa y, en sí, a toda toma de conciencia por el sujeto. Era el peligro de la metafísica y del formalismo *a priori* tan temido, aparentemente, por Husserl. Hacer de la intencionalidad una actividad suprasubjetiva, supra u omnitemporal, ¿no era acaso desmentir

todos los resultados anteriores de la fenomenología? El problema, tan grave, tan peligroso, no había sido abordado directamente en las *Meditaciones cartesianas*. La idea teleológica advenía en el momento mismo en que las dificultades parecían insuperables. Pero todavía no se conocía nada de su origen. ¿Cuál era el sujeto trascendental de esta idea? ¿Estaba constituida en «nóema», o se confundía con el movimiento noético del sujeto mismo? Husserl apenas dejaba entrever estas cuestiones. Parecía estar pensando que el modo de evidencia de la idea teleológica era absolutamente excepcional, que esta idea era la única que no se confundía con otra cosa que ella misma, por la sencilla razón de que permanecía velada, disimulada, bajo el movimiento aparente de la filosofía. Nada podía ponerla en duda o reducirla simplemente, «neutralizarla», el verdadero filósofo experimentaba, verificaba y autentificaba su sentido por el ejercicio mismo de la filosofía. Misteriosamente, la fenomenología era también la «prueba» de la teleología.

Pero, para ello, la necesidad de esta teleología no podía estar comprometida por el acontecimiento empírico del que era el fundamento. Presidiendo la constitución misma de la historia «mundana», [la teleología] tenía que ser por esencia imperturbable e incorruptible. Para ser evidencia trascendental y no empírico-psicológica, era indispensable que fuera o que pudiera ser reconocida por todo sujeto trascendental posible. De modo que, sin contar las objeciones que podrían dirigirse desde el exterior a una teleología fenomenológica, vemos que Husserl mismo tenía que plantearse la cuestión fundamental: ¿cómo puede la idea teleológica ser desmentida, ignorada, pervertida o disimulada, inexistente u «olvidada» por ciertos sujetos, en ciertos momentos de la historia, en ciertos lugares del mundo? ¿Cómo es posible la «crisis» de una idea teleológica trascendental? ¿Cómo puede el acontecimiento empírico, si solo es constituido, «recubrir» y «velar» el acto mismo de su constitución? ¿Acaso la simple existencia de «crisis» no nos obliga a rebajar la idea de la filosofía a una historia «mundana» y a otorgar un papel constituyente al acontecimiento empírico? La teleología sería así, según la misma dialéctica del tiempo y la misma síntesis *a priori* del ser y del tiempo, a la vez producción y producto de la historia. Esta es, al menos, la respuesta que

tendríamos derecho a esperar por parte de Husserl. Pero no es la respuesta que, al menos explícitamente, nos da.

En la «Conferencia de Viena»[1], es Europa la que asume el papel de mediación entre el ego trascendental puro y la encarnación empírica de la idea teleológica. Pero, sin duda, hay que precisar rápidamente con Husserl que aquí no se comprende Europa en un sentido «mundano», recibiendo una determinación geográfica, política u otra. La Europa empírica también tiene su génesis, y sería harto difícil comprenderla en una teleología trascendental infinita. Ningún rigor puede definir, a partir de la facticidad geográfica, política o económica, etc., la unidad eidética de Europa. Para comprender Europa, hay que partir de una idea, de una significación pura y *a priori*. Esta idea de Europa es la idea que nació en Europa; es la idea de filosofía la que es, en su originalidad absoluta –según nos dice Husserl–, una idea europea. A decir verdad, Europa no es propiamente la cuna de la filosofía, sino que nació como significación espiritual de la idea de filosofía. «Europa tiene un lugar de

1. La «Conferencia de Viena» impartida en el Kulturbund de Viena, el 7 de mayo de 1935, bajo el título *La filosofía en la crisis de la humanidad europea*, es el primero de los textos que componen el gran ciclo llamado «Ciclo de la *Krisis*», el cual comprende especialmente una serie de conferencias en el «Círculo filosófico de Praga para las investigaciones sobre el entendimiento humano». Estas conferencias desembocaron en el texto esencial de la *Krisis*, titulado «La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental (cuyas dos primeras partes fueron publicadas en 1936 por la revista *Philosophia* de Belgrado y, en francés, en una mala traducción en *Les études philosophiques*, 1949, trad. fr. de Gerrer) <cf. *supra* «Prólogo», n. 8>.

El texto de la Conferencia de Viena, traducido en francés por P. Ricœur con prefacio del Dr. Strasser, fue publicado en la *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1950 <cf. *supra* «Introducción», n. 13>. Los «archivos Husserl» están terminando actualmente la edición integral del ciclo de la *Krisis*, que comprenderá también, reunidos y presentados por Walter Biemel y Marly Biemel, numerosos e importantes textos anexos <cf. *supra* «Prólogo», n. 8>.

Sobre la historia de la *Krisis*, su desarrollo y su composición, véase el prefacio del Dr. Strasser a la Conferencia de Viena y el excelente artículo de P. Ricœur, «Husserl et le sens de l'histoire», en *Revue de Métaphysique et de Morale*, julio-octubre 1949, 280-282 [reeditado en *À l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris 1986, 19-55 (N. del T.)].

La filosofía de la historia de Husserl es el pretexto constante que utiliza la crítica para consideraciones psicológicas, e incluso psicoanalíticas, sobre las razones personales que orientaron el pensamiento de Husserl en un sentido que se pretende absolutamente nuevo (cf. por ejemplo el artículo de P. Ricœur, p. 280-283). Aunque no tienen un mero valor anecdótico, esas observaciones a menudo ocultan la continuidad profunda que liga la filosofía de la historia de Husserl con su filosofía anterior, y nos impiden ver cómo esta, desde su misma instauración, exigía aquella.

nacimiento. No me refiero, en términos de geografía, a un territorio, aunque posea uno, sino a un lugar espiritual de nacimiento, en una nación o en el corazón de algunos hombres aislados y grupos de hombres que pertenecían a esa nación. Esta nación es la Grecia antigua del siglo VII y VI antes de Cristo. En ella apareció una actitud [...] de un tipo absolutamente nuevo de creaciones espirituales (*geistiger Gebilde*) que tomaron rápidamente las proporciones de una forma cultural netamente delimitada. Los griegos le dieron el nombre de filosofía; traducido correctamente según su sentido original, este término es otro nombre para la ciencia universal, la ciencia de todo el mundo, de la única totalidad que engloba todo lo que es [...] La irrupción de la filosofía tomada en este sentido, incluyendo todas la ciencias, es entonces a mi entender, por más paradójico que parezca, el fenómeno original (*Urphänomen*) que caracteriza Europa desde el punto de vista espiritual»[2]. Extraña declaración que manifiesta todas las oscuridades anteriores. La idea de filosofía no es llevada o producida por una historia empírica «real». En este sentido, la facticidad europea debe ponerse entre paréntesis. Para detectar la idea de filosofía en su pureza y en su necesidad, debemos, por la clásica «variación imaginaria», suponerle mil arraigamientos geográficos e históricos. Por ello, deberíamos poder sustituir Europa por Asia o África. Husserl no negaría que, en su facticidad empírica, Europa no tiene relaciones privilegiadas con la idea de filosofía. Y, no obstante, Europa como lugar espiritual de nacimiento, residencia misteriosa e inmaterial de la filosofía, resiste a la variación. Hay un *eidos* europeo que se confunde con la idea de filosofía. Pero, puesto que este *eidos* no es ni un acontecimiento, ni una localización empírica, las alusiones precisas a «la Grecia del siglo VII antes de Cristo», la expresión «nación», el homenaje a «ciertos hombres aislados», ¿no tienen entonces más que un sentido ficticio o metafórico? ¿Se trata simplemente de ejemplos contingentes? No, ciertamente. Tal precisión en la evocación muestra claramente, así como también numerosos textos de la misma inspiración, que se trata de hechos reales e in-

2. Conferencia de Viena, p. 237 <Aubier, 1977, *op. cit.*, p. 35-37; cf. *La crise*, p. 354-355> [versión cast. de Peter Baader, «La filosofía en la crisis de la humanidad europea», en *Invitación a la fenomenología*, Paidós, Barcelona 1992, aquí reed. 2001, 86-87].

sustituibles, y de una necesidad efectivamente histórica. Y ello porque la historia efectivamente real da un estatuto muy particular a las esencias. Estas ya no se obtienen por una variación imaginaria, por una ficción y una reducción eidética. Las esencias son *a priori* y están sintéticamente ligadas a la existencia. Lo que aquí no se puede variar ni neutralizar es la existencia finita de los pensadores presocráticos, a quienes se les apareció un día la idea de verdad. En cierto momento, la idea pura de la filosofía vino a confundirse con el destino y la existencia de un pueblo o de un grupo de hombres. ¿Podemos tan siquiera decir que tal idea se identificó con una existencia? Ello supondría que, de alguna manera, ya preexistía antes de la existencia. ¿No habría entonces que decir, al contrario, que es la existencia la que produjo la filosofía? Pero si el desvelamiento originario de la verdad es posterior a una movimiento de la existencia, ¿no nos vemos conducidos a concebir esa existencia como puramente empírica, real, psicológica, etc.? Entonces se le prohibiría toda evidencia originaria, todo acceso a la verdad, toda manifestación del ser en tanto que ser. Lo trascendental y lo empírico tienen que estar, por tanto, originariamente implicados en una existencia que, siendo «en-el-mundo», se abriría a la verdad del ser. En la existencia del pueblo griego aparecería, así, esa «realidad humana» cuya esencia se confunde con la existencia y que resulta ser objeto de una «analítica existencial» y de una «antropología» (que no tiene nada en común con la ciencia mundana rechazada por Husserl) en el sentido heideggeriano.

Dado que Husserl no parte de esta «realidad humana» y todavía cree posible una reducción eidética de la totalidad de la existencia humana, vemos ahí una contradicción[3] entre el rechazo de una definición empírica de Europa (en la primera fase del texto citado) y la presentación de la filosofía como algo llevado en «el corazón de ciertos hombres» y como fenómeno histórico originario. Si la idea de filosofía o el *eidos* Europa solo tienen un lugar espiritual de nacimiento, podemos llegar a confundir este lugar con un fenómeno helénico, localizado en el tiempo y en el espacio real. Se reduce así la idea de filosofía a un hecho.

3. No es que neguemos que la «realidad humana» es la contradicción misma. Simplemente, es la contradicción que se aparece y se desvela ella misma.

Ello se debe a que el problema genético todavía no está elucidado. Si la idea de filosofía como *telos* infinito, si el *eidos* Europa han tenido un nacimiento y si ese nacimiento puede ser situado y fechado, podemos entonces preguntarnos qué lo ha podido preceder o envolver. Ya nos planteábamos esta misma pregunta para la reducción trascendental. O bien la posibilidad de la reducción estaba presente, aunque escondida, disimulada, en la temporalidad de la actitud natural; y entonces nos preguntamos por qué apareció en tal momento y no en otro del devenir empírico; la significación pura de la reducción no puede aportarnos la respuesta y tenemos que recurrir a una causalidad «mundana»; explicando la reducción trascendental por la causalidad natural, le quitamos así todo su sentido originario. O bien la reducción marca un comienzo absoluto en la temporalidad; pero entonces su situación en el interior de la experiencia «ingenua» que se reduce ya no tiene ningún sentido; nos vemos obligados a explicarla por lo que ella no es. En ambos casos, la distinción esencial entre el momento originario y el momento constituido nos obliga a invertir sus papeles y a invertir sus definiciones.

En el plano de la teleología, la cuestión es análoga: la instauración de la filosofía, ¿divide a la humanidad –en su extensión geográfica e histórica– en dos familias, una de las cuales estaría limitada a un grupo empírico que comprende a su vez, por una parte, a los Europeos que han precedido al advenimiento espiritual de Europa y, por otra parte, a los no-Europeos? Esta hipótesis suscita una leve sonrisa. Y, sin embargo, Husserl escribe en el texto revisado de la Conferencia de Viena[4] que «solo Europa tiene una 'teleología inmanente', un sentido. Mientras que India y China solo tienen un tipo sociológico empírico, Europa tiene la unidad de una figura espiritual». Si nos la tomamos seriamente,

4. Texto citado por P. Ricœur en «Husserl et le sens de l'histoire», 290. En Lovaina, desgraciadamente no hemos podido tener acceso a numerosos textos inéditos de la *Krisis* que se encontraban en Colonia, donde W. Biemel está corrigiendo las pruebas de la próxima edición. Pero conocemos lo esencial de esos textos a través de fragmentos ya publicados. <Esta edición apareció en 1954, en la *Husserliana*, t. VI (cf. *supra* «Prólogo», nota 8, y la «Introducción», nota 13). La traducción integral del texto fue realizada por G. Granel (J. Derrida, para *El origen de la geometría*, 1962) y se publicó en 1976, *La crise*, Gallimard, Paris 1976; en lo sucesivo: *La crise* [versión cast. de Peter Baader, *op. cit.*]>.

esta proposición es contradictoria. Si la humanidad consciente del *telos* filosófico tiene un pasado, si en cierto momento esa humanidad inauguró la actitud filosófica, la temporalidad histórica del hombre ha conocido una ruptura. ¿Cómo pasó la humanidad de la ignorancia a la conciencia de una tarea infinita de la filosofía? ¿De una subjetividad puramente empírica a una subjetividad trascendental? Para que la idea de la filosofía tenga originariamente un sentido infinito, ¿no era necesario que la ignorancia no fuera sino olvido, que la subjetividad empírica no fuera sino ocultamiento de una subjetividad trascendental originaria? Pero ¿cómo distinguir entonces rigurosamente entre los tipos empíricos y los tipos trascendentales de los grupos humanos? Puesto que la posibilidad trascendental está siempre *ya ahí*, el acto por el que la despertamos, ¿es un «nacimiento» trascendental o empírico? ¿Es más que un accidente histórico? Si, conforme a su esencia, la tarea infinita siempre es originariamente presente o posible, el acto mismo por el que se «toma conciencia» no es originario. Y esto arruina todo el fundamento de esta teleología.

El cumplimiento de ese devenir es, pues, muy oscuro. ¿Cómo puede ser posible, puesto que India o China, o al menos los indios o los chinos en cuanto individuos empíricos, pueden tomar conciencia de esa tarea infinita y asumirla participando en la cultura occidental? Podemos considerar dos hipótesis: o bien, bajo una u otra forma, la idea de filosofía está escondida pero presente en el devenir empírico que precede a su advenimiento; en cuanto idea absoluta, tal idea no es producida por una génesis empírica y precede a su encarnación antropológica. Pero se plantean entonces dos preguntas. Primero, ¿por qué aparece en tal momento, en tal lugar de la historia humana? Y, en última instancia, ¿por qué es necesario que aparezca? Esto es un misterio que, por definición, no pueden desvelar ni la idea en cuanto tal, cuya temporalidad no es «finita», ni la subjetividad empírica que, en cuanto tal, ignora la idea. Y segundo, si la idea es infinita, ¿puede su arraigamiento ser solo un accidente? Parece que no. La idea teleológica es el ser mismo de la subjetividad trascendental o su correlato noemático. En esta medida, no está ligada por accidente a una subjetividad antropológica. Pero si, a la inversa, hacemos de este arraigamiento un acontecimiento absoluto y esencial, entonces estamos confesando

que faltaba algún complemento, algún enriquecimiento posible a una idea pretendidamente infinita. De igual modo, si el nacimiento de la idea en la historia es de orden empírico y mundano, ¿con qué derecho se define Europa como un lugar de nacimiento espiritual? ¿Con qué derecho despojarla de su facticidad y distinguirla de otro mundo empírico? ¿Qué determinación existencial podemos darle entonces a un *eidos* Europa que no tiene en sí, como señala Husserl, ninguna determinación «real»? «A mi parecer, y es un sentimiento que tenemos (y que en ausencia de una noción clara se justifica), a nuestra humanidad europea le es innata una entelequia, que domina todos los cambios que afectan la forma de Europa y les confiere un sentido, el de un desarrollo orientado hacia un polo eterno. No es que estemos aquí ante una de esas tendencias finales que dan su carácter propio, en el reino físico, a los seres organizados; no se trata, pues, de una especie de desarrollo biológico que, a partir de una forma germinal, conduciría por grados a la madurez, luego a la vejez y a la extinción. Por esencia, no hay una zoología de los pueblos»[5]. La paradoja es que, por querer discernir absolutamente el sentido empírico y el sentido trascendental de la idea, se transforma la finalidad teleológica que se quiere absolutamente pura en una finalidad empírica. Y ello porque, en ambos casos, la génesis europea de la idea adopta la figura de accidente. Si esta génesis es totalmente espiritual, no vemos entonces por qué es génesis: la infinidad y la eternidad de la idea deberían prescindir ciertamente de un devenir humano. Este sigue siendo así, en cuanto tal, exclusivamente empírico y exterior a la vida de la teleología.

Husserl contestaría, sin duda, que la idea teleológica no es trascendente respecto al devenir de la subjetividad trascendental. El dilema ante el cual intentamos fijar su pensamiento solo es posible por una realización «aparte» de la idea. En cuanto esta idea está hipostasiada, la subjetividad humana solo puede ser mundana. De hecho, la idea de filosofía es el motor noético y el correlato noemático de la subjetividad trascendental; es una finalidad intencional: «el *telos* espiritual de la humanidad europea, que engloba el *telos* particular de cada una de las naciones tomada separadamente y de los hombres tomados individualmente, se halla en el

5. *Ibid.*, 235-236 <Aubier, p. 33, cf. *La crise*, 354 [versión cast.: p. 85]>.

infinito; es una idea infinita en cuya dirección el devenir espiritual en su conjunto busca, por decirlo así, superarse. En este devenir, la conciencia no solo capta este término como *telos* a medida y en el seno mismo del desarrollo, sino que también lo pone prácticamente como un objetivo para su voluntad, y lo erige en una nueva forma de desarrollo situado bajo el control de normas, de ideas normativas. No pretendemos dar una interpretación especulativa de nuestra historicidad; expresamos un presentimiento vivo que, de entrada, emerge a través de una toma de conciencia (*Besinnung*) libre de todo prejuicio»[6].

Encontramos entonces una segunda hipótesis: la idea solo existe fuera de la experiencia trascendental. Además de que la manera en que la idea se anuncia en la experiencia resulta muy misteriosa, y además de que todas las ilusiones acechan a ese «detector afectivo»[7] –el presentimiento, «ese presentimiento que todos tenemos y que, en ausencia de una noción clara, se justifica» (una declaración cuyo estilo es muy poco frecuente en Husserl)–, la constitución del devenir trascendental de la idea reproduce, en un plano apenas diferente, todas las aporías a las que nos había conducido la pareja de la génesis pasiva y la génesis activa. En efecto, para que el devenir de la idea se constituya en una experiencia trascendental, la idea tiene que –antes de ser activamente mentada y asumida por el «yo» o por una «comunidad de yo»– producirse en una síntesis pasiva. Se plantea entonces la siguiente alternativa. O bien el momento pasivo de la génesis ya está animado por la idea y entonces está integrado en una actividad trascendental en general de la que el sujeto ya no es un ego, sino una totalidad infinita de egos o un ego supra-humano. La división entre la familia espiritual de Europa y las familias de tipo empírico, entre el pasado de la Grecia antigua y su nacimiento a la filosofía, pierde todo su sentido. La génesis trascendental no viene entonces precedida por nada. Volvemos a la hipótesis precedente. O bien el momento pasivo –y esto es lo más verosímil– remite a una ámbito pretrascendental. Pero, dado que la

6. *Ibid.* <Aubier, p. 33-35 [versión cast.: p. 85-86]>

7. *Ibid.* <p. 35 [versión cast.: p. 86, donde leemos «conductor afectivo». Nótese que Derrida retomará seguidamente un fragmento ya citado con dos cambios: introduce «todos» y escribe «presentimiento» donde antes decía «sentimiento» (N. del T.)]>.

síntesis pasiva garantiza la continuidad entre lo mundano y lo trascendental, ya no podemos distinguir rigurosamente la constitución empírica de la constitución trascendental. Así pues, habría una génesis de la idea de filosofía a partir de lo que no es ella, un conocimiento de lo que no es ella a partir de la conciencia filosófica. Pero, entonces, ¿cómo puede la idea de una tarea infinita instituirse en una finitud pura? ¿No ha tenido el infinito que estar *ya*, de alguna manera, presente en la finitud humana? Y si así fuera, ¿por qué se desvelaría en lo finito? Retahíla de preguntas que una simple «eidética» fundada en un idealismo fenomenológico no puede resolver y que deberían motivar una conversión radical. Solo abandonando el punto de vista de una eidética no apta para dar cuenta de una génesis de la idea, y orientándose hacia una nueva ontología, podríamos intentar describir fielmente y vivir –dado que se trata asimismo de una «tarea» teorética– o revivir esa génesis. Esta ontología, lejos de ignorar el momento esencial e insuperable de la fenomenología eidética, mostrará, por la profundización de una fenomenología de la temporalidad, que a nivel de la existencia temporal originaria el hecho y la esencia, lo empírico y lo trascendental son inseparables y dialécticamente solidarios. Esta identidad es la identidad originariamente dialéctica del ser y del tiempo en la que el ser, constituyéndose a sí mismo, se supera en sus momentos constituidos como hecho empírico y aparece en su productividad constituyente como sujeto trascendental. La existencia humana –en la que el ser deviene dialécticamente sujeto «para-sí», asume la temporalidad originaria y toma conciencia de la necesidad de la dialéctica como de su finitud original– es el punto de partida de una reflexión ontológica[8].

8. 1.º: Esta existencia finita no es la existencia de la que habla Heidegger. En este, la posibilidad de una existencia definitivamente auténtica, asumiendo «el ser para-la-muerte» en una «resolución», la posibilidad de una pureza absoluta de la «angustia», suspende la dialéctica de la temporalidad originaria. Esta debe, de hecho, obligarnos a recomenzar indefinidamente –y ahí está nuestra finitud– el movimiento hacia lo originario que toda constitución, en un mismo y único gesto, oculta elevándolo. 2.º: Esta dialéctica no es la dialéctica de la que habla Tran Duc Thao. Para este, la dialéctica es puramente «mundana» y se instaura a partir de una materia que, en cuanto tal, no está animada por la dialéctica, de modo que se vuelve misteriosamente «para-sí». Seguimos siendo así prisioneros de una metafísica. Tampoco es la dialéctica de Hegel, que termina en el Saber absoluto, etc. <esta nota fue tachada posteriormente. J.D. 1990>.

Definitivamente, parece que Husserl ignoró ese punto de partida. La Conferencia de Viena, dejando cerrados, por decirlo así, los paréntesis eidéticos, partiendo de una idea de la historia, fracasa constantemente en sus intentos de dar cuenta de la génesis efectiva de esa idea y de su arraigamiento histórico. Sin duda, Husserl advierte el movimiento dialéctico de la génesis: «Lo que se engendra así –escribe– con su valor y su verdad se vuelve al punto la materia para una creación posible de ideales de nivel superior»[9]; y también: «es necesaria asimismo una revolución en el corazón de la historicidad. Esta se vuelve en lo sucesivo la historia de una humanidad primero finita, que accede después a la dignidad de una humanidad capaz de tareas infinitas»[10]. Esto es algo que subraya incidentemente; Husserl nunca describe esta revolución como tal y en sus condiciones de posibilidad. El tema de su reflexión sigue siendo la actitud teórica sobre la que ya había reconocido, empero, que no era originariamente constituyente. Y consagra páginas muy bellas a esa vida de la actitud teorética y a su correlato. La crisis de esa teleología es interpretada como una victoria momentánea del objetivismo ingenuo de la ciencia[11] que, tomando por una objetividad absoluta lo que no es más que una objetividad formal, recae en el naturalismo del período pre-filosófico en el que el hombre está, por toda su inquietud y por toda su actividad, espontánea e ingenuamente en el mundo. Así es como desembocamos en una «naturalización del espíritu» y en un ocultamiento de la subjetividad pura. Pero no se profundiza en el origen de esa crisis justamente porque, por un lado, no hay razón teleológica de la crisis, y porque, por otro, la crisis misma, por definición, no puede revelarnos nada originario. Si, según Husserl, el naturalismo objetivista proviene de una ignorancia o un olvido de la génesis trascendental por la cual la subjetividad ha creado (*Leisten*) objetos ideales que han sido tomados luego como absolutos autónomos, ¿acaso no se es culpable del mismo pecado y el mismo «prejuicio» si se parte absolutamente de una actitud teorética cuya constitución existencial originaria no se ha explicitado? Pero, quizá, aún hay tiempo para hacerlo.

9. *Ibid.*, 238 <Aubier, p. 41, cf. *La crise*, 357 [versión cast.: p. 90]>.
10. *Ibid.*, 239 <Aubier, p. 45, cf. *La crise*, 359 [versión cast.: p. 92]>.
11. *Ibid.*, 249 <Aubier, p. 73, cf. *La crise*, 374 [versión cast.: p. 114]>.

2

LA PRIMERA TAREA DE LA FILOSOFÍA: LA REACTIVACIÓN DE LA GÉNESIS

Si la «toma de conciencia teleológico-histórica aplicada a los orígenes de la situación crítica en la que estamos» constituye una «introducción independiente a la fenomenología trascendental»[1]; si, en otros términos, puede servir de guía intencional para un retorno a la subjetividad trascendental, quizá la explicitación de la idea de filosofía nos permitirá alcanzar finalmente esa constitución existencial de la actitud teorética; y entonces, si se tiene garantía de que toda significación apodíctica solo es accesible a partir de esa actitud, elucidar la génesis de tal actitud es quizá acceder al sentido apodíctico de toda génesis. ¿Será esto, pues, captar su sentido ontológico?[2]

Hasta aquí, la idea de filosofía sigue definiéndose de manera formal, idea de una tarea infinita[3], *teoría*[4]. Una historia de esta vida teorética infinita que se confunde, en sus esfuerzos y sus fracasos, con un simple *cumplimiento de sí*, ¿puede valer como una descripción genética? La historia del «motivo trascendental», a través de todas las etapas de la filosofía europea, ¿nos esclarecerá finalmente

1. Citado por P. Ricœur, «Husserl et le sens de l'histoire»: Revue de Métaphysique et de Morale 54 (1949) 289-290 <reeditado en *À l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris 1986>.

2. En las *Meditaciones cartesianas*, Husserl hace una distinción muy importante entre la evidencia de la existencia (del mundo) y la evidencia apodíctica. A pesar de su «función de anterioridad», es muy interesante observar que la evidencia existencial no puede «pretender el privilegio de la evidencia primera y absoluta» (*M. C.*, versión fr. de Peiffer-Levinas, § 7, p. 14 [versión cast.: p. 58]). Esta disociación confirma plenamente nuestro propósito.

3. Conferencia de Viena, *passim* y sobre todo, p. 247 <Aubier, p. 71; *La crise*, 373 [versión cast.: p. 113]>.

4. *Ibid.*, 241 <Aubier, p. 51; *La crise*, 366ss [versión cast.: p. 103-104]>.

sobre la génesis de la subjetividad trascendental? Pero tal historia supone la posibilidad de un retorno, la posibilidad de reencontrar el sentido originario de los presentes anteriores en cuanto tales. Implica entonces la posibilidad de una «regresión» (*Rückfrage*) trascendental a través de una historia inteligible y transparente a la conciencia, una historia cuyas sedimentaciones puedan deshacerse y rehacerse sin alteración.

Todos los textos que siguieron a la Conferencia de Viena desarrollan la misma pregunta: ¿cómo se puede «reactivar», a partir de un análisis histórico-intencional, el sentido originario de los actos o de las producciones históricas de la conciencia? El tema del análisis histórico-intencional ocupa numerosos y muy importantes manuscritos, pero la técnica de ese análisis solo se presenta en *El origen de la geometría* (1938). En este texto de veinte páginas, uno de los más bellos de Husserl, el autor propone[5] recorrer la génesis intencional de la Geometría y definir así, a partir de este ejemplo, el tipo de análisis por el que siempre debe ser posible captar de nuevo, en su nacimiento mismo, la originalidad trascendental de una producción histórica de la conciencia.

Como apunta Fink en su introducción, este propósito no es absolutamente nuevo; en *Lógica formal y lógica trascendental*, tenía que penetrarse hasta el origen mismo de la lógica. Esta podía, en apariencia, pretender a la eternidad y a la autonomía absolutas frente a una conciencia lógica pura, sistema de síntesis constituidas, producto acabado y cerrado en sí mismo. De hecho, solo era posible llevarlo a cabo a partir de una génesis trascendental cuyo sentido tenía que reencontrarse. Sin embargo, ¿no estaba ese sentido ocultado bajo la historia infinita de los actos y de las estructuras lógicas cuyas sedimentaciones superpuestas parecen, a primera vista, definitivamente impenetrables?

Esta impenetrabilidad imposibilitaría toda filosofía de la historia y, en última instancia, toda verdad histórica. Que la facticidad de las sedimentaciones sea o no opaca es un punto que a Husserl no le interesa. Pero el sentido intencional y trascendental de todo pasado humano, de todo acto y de toda producción de la conciencia debe ser originariamente accesible siempre que uno sepa interrogarlo. «La pregunta por el origen de la Geometría [...], tal y como queremos plantearla aquí, no es la pregunta superficial histórico-filológica. No es una investigación sobre los primeros geómetras reales (*faktisch*) que formularon efectivamente (*wirklich*) proposiciones, pruebas, teorías puramente geométricas; tampoco es una investigación sobre las proposiciones determinadas que se descubren; nuestra preocupación tiene más bien el sentido de una 'reflexión' (*Rückfrage*) hacia el sentido más originario según el cual la geometría, en tanto que tradición milenaria, estaba presente (*da war*) –captada en su misma elaboración progresiva– y sigue estando presente para nosotros. Nosotros 'reflexionamos' sobre el sentido según el cual, *por primera vez*, la geometría se produjo en la historia, tenía que producirse necesariamente, aunque no sepamos nada de los primeros creadores ni nos interesemos por ellos. A partir de lo que sabemos de nuestra geometría como tradición científica [...], una 'reflexión' (*Rückfrage*) es por principio siempre posible hacia los orígenes primordiales de la geometría, en cuanto que estos están *sumergidos* (*versunkenen*) y tal y como debieron haber sido necesariamente en tanto que *fundamentos originarios* (*urstiftende*)»[6].

Así pues, se trata una vez más de una investigación del sentido originario por el método de la reducción trascendental; reducción que ya no tiene un sentido simplemente egológico, sino que se practica a partir de una comunidad trascendental. Dado que la facticidad constituida de la historia se ha «neutralizado», se deja aparecer así el acto mismo de la producción del sentido a partir de una subjetividad trascendental. Por ello mismo, esta operación pondrá al descubierto los fundamentos trascendentales de la geometría. Mediante una toma de conciencia de todo el movimiento genético que se ha instituido a partir de esas producciones fundamentales de la conciencia, se reanimará, por un retorno radical a la subjeti-

5. El título desarrollado de este texto es: «La cuestión del origen de la geometría como problema histórico-intencional».

6. *Ursprung der Geometrie*, 207. El subrayado es de Husserl <en lo sucesivo, indicaremos entre paréntesis las páginas de la edición en la *Husserliana*, t. VI, seguidas de las páginas correspondientes de la traducción francesa establecida por Jacques Derrida (cf. *supra* «Prólogo», n. 8), citado en los sucesivo como *Origine* [versión cast. de la introducción y de la traducción misma de J. Derrida por Diana Cohen y Vera Waksman, *Introducción a «El origen de la geometría» de Husserl*, Manantial, Buenos Aires 2000]>. Aquí: *Hua*. VI, p. 365-366; cf. *Origine*, 174-175 [versión cast.: p. 165].

vidad, la idea de teleología y se superarán las crisis del objetivismo naturalista. «Todas las formas particulares de la cultura –dice Husserl– han nacido de una actividad humana» y, en esta medida, debe poder reanimarse su sentido incluso si se ignora todo de la realidad fáctica de la cultura. El «no-saber» empírico-histórico comporta esencialmente la posibilidad de un saber cuya evidencia es irreductible. Así, por ejemplo, si tomamos la evidencia más superficial, sabemos con un saber absoluto que toda tradición ha nacido de una actividad humana. En cuanto tal, «la tradición se deja cuestionar (*läßt sich befragen*)»[7]. En tanto que «producto tradicional, la geometría debía ser engendrada a partir de una primera producción, de primeras actividades creadoras»[8].

A partir de este origen creador, la génesis no consiste en un encadenamiento causal, inductivo o deductivo; no se trata de una conexión histórica de elementos creados o deducidos a partir de elementos precedentes, sino más bien de una «síntesis continua» en la que todas las producciones están presentes y son válidas, forman una totalidad de tal manera que, en cada presente, la «producción total» (*Totalerwerb*) es, por decirlo así, premisa total para la producción de la etapa superior. Este movimiento es el de toda ciencia y es el que debe rehacerse para reencontrar la originariedad trascendental de toda ciencia y de toda historia intencional.

Pero, dado que esta originariedad es tanto la de un primer momento histórico como la del fundamento absoluto de una ciencia, «¿cómo debe considerarse la presunción y la posibilidad de una 'reactivación'(-alidad) (*Reaktivierbarkeit*) ante el desarrollo extraordinario de una ciencia como la geometría?»[9]. Todo investigador que quiera fundar una proposición, ¿debe recorrer en su totalidad «*el encadenamiento extraordinario de los fundamentos, hasta las premisas originarias* (*Urprämissen*) *y reactivar efectivamente* (*wirklich reaktivieren*) *su totalidad*?»[10]. Esto imposibilitaría el desarrollo de la ciencia. De hecho, al nivel de la simple actividad científica y más acá de toda «toma de conciencia» filosófica de esta actividad, basta con una reactivación «mediata e implícita».

7. *Ibid.* <cf. *Origine*, 176 [versión cast.: p. 165]>.
8. *Ibid.*, 208 <*Hua.* VI, p. 367; cf. *Origine*, 177 [versión cast.: p. 166]>.
9. *Ibid.*, 214 <*Hua.* VI, p. 373; cf. *Origine*, 189 [versión cast.: p. 175]>.
10. *Ibid.* El subrayado es nuestro, J.D.

Es aquí donde la posibilidad *a priori* o de principio de la reactivación se convierte en una imposibilidad *a priori* o por principio, o al menos compone dialécticamente con ella. De entrada, no entendemos lo que separa rigurosamente la reactivación implícita y mediata efectuada por el investigador «ingenuo», que vive espontánea y naturalmente su actividad de investigador, de la reactivación absoluta operada por el fenomenólogo. ¿A partir de qué momento la reactivación está total e inmediatamente explicitada? Sin duda, no se trata de una regresión que solo llega a su término después de haber atravesado la serie de fundamentos mediatos a cuyo nivel la reactivación sigue implícita. La reactivación debe ser, de alguna manera, *a priori* inmediata y radical gracias a una conversión total de la actitud. Esta actitud, que es la de la reducción, debe suspender todo momento mediato y constituido de la ciencia. O dicho de otra manera, toda la tradición de la geometría, toda la actividad e incluso toda la regresión implícita del investigador deben ser puestas entre paréntesis. Ahora bien, esta tradición y la «tradicionalidad en general» son condiciones de posibilidad *a priori* de la reactivación. Las sedimentaciones tradicionales deben reducirse para permitirnos un retorno al fundamento originario; pero, al mismo tiempo, ese retorno es posible porque hay sedimentación y tradición. «A partir –dice Husserl– de lo que sabemos de nuestra geometría como tradición científica, es por principio posible una regresión hacia el origen primordial». Asimismo, Husserl reconoce en *Crisis II* que «nos encontramos en un círculo vicioso. La plena comprensión de los inicios solo es posible a partir de la ciencia dada en su forma actual, gracias a un examen retrospectivo de su evolución. Pero sin esta comprensión de los inicios, esa evolución en tanto que evolución de sentido es muda. No nos queda otra solución: tenemos que ir hacia delante y volver hacia atrás en 'zigzag': en este ir y venir, uno debe ayudar al otro»[11]. Este método en zigzag es esencial e indispensable porque, en el momento en que alcanzamos la fuente constituyente más originaria, lo constituido está ya siempre ahí. La pretendida

11. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, versión fr. de Gerrer, en *Les études philosophiques*, 1949, p. 256 <*Hua. VI*, p. 59; cf. *La crise*, 67-68 [versión cast. de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, § 9 k, Crítica, Barcelona 1991, 61]>.

posibilidad *a priori* de la reactualización siempre supondrá una tradición constituida bajo una u otra forma. Esto es, precisamente, conforme a la dialéctica de la constitución temporal en la que la originariedad del «ahora» y del «Presente viviente» está fundada, para su aparición original y creadora, en la retención del momento constituido antes. Sin embargo, Husserl siempre define la «tradicionalidad» en cuanto tal como un fenómeno empírico: por ejemplo, es la adquisición de las técnicas por las que la transmisión y la herencia de las ideas resultan cada vez más fáciles[12]. Aunque Husserl no nos muestra cómo se efectúa la génesis de esta técnica, sabemos que está fundada en la continuidad temporal de toda constitución. Todo momento originario de una creación de sentido supone una «tradición», es decir, un ser ya constituido en facticidad. Aunque, en última instancia, esa facticidad pura no esté constituida por una actividad humana, el primer momento de esa actividad es una síntesis originaria del sentido constituido y del hecho preconstituido. La síntesis no se deshace. ¿Cuál es entonces la originariedad pura? ¿Es trascendental o fáctica? Si la síntesis entre lo trascendental y la facticidad es originaria, ¿no es indefinida la necesidad del método regresivo en zigzag?

Esta pregunta no puede plantearse al nivel de *El origen de la geometría*. En definitiva, es una pregunta que permanece –y es válido para toda la filosofía de la historia de Husserl– más acá de los análisis constitutivos que, no obstante, la han precedido. Se trata aquí de la constitución de una ciencia geométrica por un sujeto trascendental cuya génesis se supone acabada y a partir de un mundo cuya estructura ontológica está ora *ya ahí* con su significación propia, ora confundida –en tanto que sustrato antepredicativo– con un *a priori* constituido en horizonte infinito de las posibilidades de determinación teórica. El sujeto y el mundo ya están ahí como tales cuando la geometría comienza. Dicho brevemente, permanecemos en la esfera eidética de la constitución del sentido noemático o de lo que Husserl llama, en *El origen*, las objetividades ideales. Esta constitución se efectúa al nivel de la correlación noético-noemática, de la que ya hemos apuntado que

12. *El origen de la geometría*, 212-216 <*Hua. VI*, p. 372ss; *Origine*, 186ss [versión cast.: p. 173]> <tiempo después anoté junto a estas líneas: *No, ¡revisar!* J.D. 1990>.

era estática y estaba fundada en una constitución genética. Y ello de tal modo que la constitución de la geometría, tal y como se ha tematizado aquí, resulta, a pesar de una pretensión a la originariedad, claramente postgenética.

Solo una elucidación genética podía fundar absolutamente la distinción entre análisis real y análisis intencional: para saber en qué caso y a partir de qué momento un análisis puramente intencional es posible, hay que saber primero a partir de qué momento la intencionalidad del sujeto –aquí el geómetra– ha aparecido como tal. ¿A partir del momento en que esa intencionalidad se ha vuelto tética de sí, es decir, a partir del momento en que ha empezado a engendrarse activamente a ella misma? ¿O bien la génesis pasiva del sujeto ya es intencional[13]? Si así fuera, habría que ampliar el concepto de intencionalidad hasta hacer de este un movimiento teleológico que no fuera solo trascendental, sino ontológico en el sentido amplio de la palabra. Entonces la actividad trascendental del hombre, y más aún la del hombre europeo, no sería más que un momento mediato y modificado del cumplimiento originario de esa teleología. Se trataría de una mediación y una misión cuyo sentido no estaría producido originariamente por la vocación trascendental o teorética del hombre en cuanto tal. Con esta intencionalidad teleológico-cósmica, el valor de una distinción entre análisis intencional y análisis real se ve definitivamente comprometido por dos eventualidades: que el cuestionamiento sea puramente eidético, o bien que remita implícitamente a una génesis trascendental.

De hecho, los dos puntos de vista se mezclan de manera confusa en *El origen de la geometría*. Así, a pesar del atractivo proyecto que anima esas páginas, su contenido efectivo y los resultados del análisis son de lo más decepcionante. Aun reconociendo que «*el sentido total* de la geometría [...] no podía estar ya en el inicio a título de *proyecto*», es decir, que estaba producido constantemente en una historia, Husserl pretende acceder a su aparición en la evidencia originaria de la «formación más primitiva del sentido»[14]. ¿No es cierto que solo puede discernirse el sentido originario de

13. Esto nos remitiría a otra forma insoluble del problema de la génesis: ¿cómo una génesis pasiva, intencional y trascendental, está en continuidad con un sujeto real y empírico? ¿Cómo puede tener el mismo «contenido» que la génesis fáctica?

14. *Ibid.*, 208 <*Hua.* VI, p. 367; cf. *Origine*, 178 [versión cast.: p. 167]>.

la geometría si se supone que su sentido total es conocido y está completado? ¿Acaso no descubro la evidencia originaria a partir de una evidencia actual? ¿Y todo ello siempre según el método dialéctico del «zigzag»? Si acepto que el sentido absoluto del proyecto geométrico todavía no está cumplido plenamente, ¿cómo podré decidir que es la geometría precisamente la que empieza con tal acto de la subjetividad, o que ese mismo acto no posee su significación de una constitución anterior? Si vacío la geometría de su contenido efectivo, tradicional y actual, no me quedará nada, o solo un concepto formal de la geometría que será constituido o derivado. Y en función de ese concepto intentaré definir el sentido original u originario de la geometría. Así llegaríamos a una descripción que oscilaría entre un formalismo *a priori* o un empirismo absoluto, según considere el concepto como absoluto o como constituido por el acto de una subjetividad.

Y esto es, en efecto, lo que sucede. En algunos fragmentos, se evoca la evidencia originaria, en cuanto tal y en general, como «la captación de un ente en la conciencia de su ser-ahí-en-persona»[15]. La intuición o la producción (la intencionalidad es este doble movimiento) del ente geométrico en su especificidad propia es la de una «objetividad ideal» y «supra-temporal»[16], válida universalmente (*für jedermann*). ¿Cómo se pasa de un estado individual antepredicativo absolutamente originario (como ya hemos visto en *Experiencia y juicio*) a la existencia de un ser geométrico en su objetividad ideal? Si la idealidad es un predicado lógico del ente antepredicativo, tal idealidad es producida por una génesis lógica de la que no se nos dice nada aquí[17]. Si, al contrario, la objetividad ideal viene captada como tal originariamente, esta se encuentra ya siempre ahí, como forma ideal *a priori*, antes de toda explicitación por parte de una subjetividad trascendental.

En otros fragmentos, se trata de dar cuenta de la génesis efectiva de las esencias geométricas. Solo la descripción de los procesos de idealización permite escapar de una evidencia *a priori* del orden de la lógica formal[18]. Así pues, hay que volver a la situación pre-

15. *Ibid.*, 209 <*ibid.*>.
16. *Ibid.*, 209 <*Hua.* VI, p. 368-369; cf. *Origine*, 179 [versión cast.: p. 168]>.
17. *Ibid.*, 209 <*ibid.*>. Esto nos remite a dificultades ya indicadas.
18. *Ibid.*, 216 <*Hua.* VI, p. 374; cf. *Origine*, 192 [versión cast.: p. 176]>.

científica y a la producción de las idealidades originarias (*Urideali-täten*) a partir de los «datos precientíficos del mundo ambiente vital (*Lebensumwelt*)». Parece entonces que el análisis trascendental intencional se convierte en una interpretación sorprendente cuya pobreza reúne, de una manera un tanto irrisoria, todas las insuficiencias de una hipótesis explicativista aventurada, de un probabilismo confuso y de un empirismo prefilosófico: «En las primeras colaboraciones (*Zusammenarbeiten*) orales de los geómetras iniciales, se impuso naturalmente la necesidad de una determinación exacta de las descripciones para el material originario y precientífico; así es como nacieron los métodos a partir de los cuales se llevaron a cabo las primeras idealidades geométricas y sus primeras proposiciones 'axiomáticas'»[19]. Esta explicación tecnicista es del mismo orden que aquellas dos imágenes, las más empiristas y las más «relativistas» que haya utilizado Husserl, y que suelen ser objeto de crítica: una es la imagen del «vestido de ideas, lanzado sobre el mundo de la intuición y de la experiencia inmediatas, sobre el mundo de la vida...»[20]; la otra es la imagen del «comerciante de un mercado que obtiene su verdad del mercado; ¿no es en su relatividad –añadía Husserl– una buena verdad y la mejor que le pueda servir? ¿Es esta una verdad de apariencia por el simple hecho de que el investigador, por otra relatividad, juzgando con otras ideas u otros fines, busque otras verdades con las que se pueda hacer mucho más, a excepción, precisamente, de lo que se necesita en el mercado?»[21]. Y no es que tal explicación o tal óptica sean, estrictamente, falsas. Se trata de reconocer simplemente que tal explicación nos encierra en el ámbito de la facticidad puramente empírica que queríamos precisamente «suspender». Es muy probable que las «cosas» sucedieran así, que los «acontecimientos» tuvieran lugar de tal manera. Pero, en ningún caso –y esta es la certeza sobre la que se fundamenta

19. *Ibid.*, 218 <*Hua.* VI, p. 377; cf. *Origine*, 197-198 [versión cast.: p. 180]> (en el margen anoté un tiempo más tarde: «no, contrasentido». Esto fue corregido en mi traducción de *El origen de la geometría*: cf. *Origine*, 197 –J.D., 1990 [versión cast.: p. 180 –J.D. se refiere quizá a un error de traducción en 1954, subsanado en su traducción de *El origen de la geometría* de 1962: donde se lee «se impuso naturalmente...», debería leerse «no se hacía sentir naturalmente la necesidad de...», N. del T.–]).
20. *Experiencia y juicio*, § 10, p. 42 <versión fr.: p. 52>. La imagen se vuelve a utilizar en la *Krisis*.
21. *Formale und Transzendentale Logik*, § 105, p. 245 <cf. *Logique formelle et logique transdencentale*, 369>.

el proyecto de la fenomenología–, esos acontecimientos empíricos podrán, en cuanto tal, explicar la génesis de las esencias. Como mucho pueden ayudarnos a determinar una estructura o una evolución conceptual. No solo es este un tema constante de la filosofía husserliana, sino que en *El origen de la geometría* es el postulado fundamental. Husserl escribe: «Toda ciencia histórica de los hechos en cuanto tales resulta ininteligible»[22]. Todo hecho histórico tiene su «estructura interna de significación» y la historia resulta inteligible a partir del encadenamiento de las motivaciones[23] y de las implicaciones de sentido. Solo recurriendo al «*a priori* histórico» debemos captar en general el sentido de nuestra problemática. El problema del origen de la geometría debe, al menos para ser desarrollado como problema, estar guiado por un conocimiento de las estructuras principales tales como: fundamento originario (*Urstiftung*), material originario (*Urmaterial*), evidencia originaria (*Urevidenz*), sedimentación, reactivación, etc.[24]

Confieso que no veo la continuidad entre este apriorismo y la explicación tecnológica que acabamos de evocar. Sin duda, tal explicación no se presenta como tecnológica. Ello equivaldría a renegar de todo el movimiento inicial de la fenomenología. Sin duda, se trata asimismo, en intención, de una descripción absolutamente original en la que el *a priori* es captado en su evidencia empírica originaria. En cierto sentido, Husserl siempre se presentó como empirista. Así pues, no hay que dividir, sistemáticamente y desde un punto de vista kantiano rechazado constantemente por Husserl, cada una de las experiencias descritas en un elemento *a priori*, formal, intemporal, etc., y un elemento empírico (en el sentido kantiano) –uno dependiendo de una teoría pura del conocimiento y el otro de una psicología y de una historia. Estos dos puntos de vista son precisamente, en cuanto tales, empíricos (en el sentido husserliano), es decir, «mundanos». Husserl insiste en ello: «El *Dogma* reinante que consiste en una separación fundamental entre la elucidación histórica y la elucidación desde el punto de vista de

22. P. 221 <*Hua*. VI, p. 380; *Origine*, 203 [versión cast.: p. 185]>.

23. Parece que la psicología contemporánea tomó prestado de Husserl el concepto de motivación que vuelve a dar un sentido dinámico e intencional a la clásica «causalidad» psicológica y natural. Esto es, al menos, lo que dice Husserl (*Ideas I*).

24. Cf. p. 221 <*Hua*. VI, p. 380s; *Origine*, 203-205 [versión cast.: p. 184s]>.

la teoría del conocimiento [...], entre el origen en el orden de la teoría del conocimiento y el origen en el orden de la génesis, ese dogma, en la medida en que no se limitan los conceptos de historia, de elucidación histórica y de génesis en el sentido habitual, queda fundamentalmente invertido»[25].

Remitidos de nuevo a una intuición concreta de las esencias *a priori*, nos encontramos aquí con dos cuestiones. La primera, la más importante, es de orden trascendental; la intuición de esencias es posible para un ego trascendental que se produce a sí mismo en una génesis. Esta intuición, pues, es posible *a priori* solo en el nivel de un sujeto constituido. No es originaria y así nos vemos conducidos a las dificultades ya evocadas y sobre las cuales no insistiremos aquí. La segunda cuestión, secundaria, que ahora sabemos que no puede resolverse absolutamente, se plantea al nivel de *El origen de la geometría*: si la posibilidad de las objetividades ideales es a la vez *a priori* y empírica, si se da en la temporalidad de una evidencia originaria, ¿por qué las idealidades aparecen en su rigurosa exactitud solo en cierto momento objetivo? ¿Por qué y cómo este rigor y esta exactitud se engendran a partir de una inexactitud? Una vez más, nos preguntamos qué experiencia puede conciliar la temporalidad continua con la producción o la intuición de un *a priori* absoluto. Una vez más, la descripción de Husserl traiciona sus principios. La «mesurabilidad» rigurosa nace a partir del mundo de las cosas espacio-temporales. Su origen en la actividad humana es puramente técnica[26]; es un «pulimento» lo que nos ha dado la idea pura de superficie; a partir de las líneas y de los puntos «más o menos puros» aparecieron las líneas y los puntos geométricos. Al igual que el acto empírico, técnico y psicológico de la «comparación» dio lugar a la identidad. Todos los detalles de este curioso análisis[27] describen una génesis puramente técnica. En cuanto tal, esta génesis no es inteligible y nos conduce al nivel, superado hace tiempo, del debate entre psicologismo y logicismo. O bien es una operación empírica que funda las significaciones ideales y estas se

25. *Ibid.*, 220 <*Hua*. VI, p. 379; cf. *Origine*, 201>.

26. Sobre esta génesis técnica, cf. tres textos importantes y muy explícitos cuya longitud nos impide citarlos: *Krisis* II, 150-151, 230 y 246 <*Hua*. VI, p. 24-25, 32ss, 49; *La crise*, 31ss, 40ss, 57 [versión cast.: § 9 a, p. 25ss, y § 9 c, 34ss, 51, respect.]>.

27. *Ursprung*, 224 <*Hua*. VI, p. 383s; *Origine*, 209-211 [versión cast.: p. 188s]>.

encuentran entonces desprovistas de objetividad y de rigor, o bien las objetividades ideales son posibles *a priori* y no entendemos entonces el sentido o la necesidad de su devenir histórico.

Al no haber partido de un *a priori* ontológico y no fenomenológico (que, en última instancia, se vuelve formal), al no haber unido sintética y dialécticamente el ser y el tiempo –lo cual le hubiera permitido comprender la génesis del *a priori* y el *a priori* de la génesis–, Husserl se ve obligado a asociar confusamente un empirismo y una metafísica, esos dos espectros de la fenomenología.

En efecto, como ha fracasado su intento de captar el sentido concreto *a priori* de la génesis tecnológica, Husserl debe invocar una razón escondida en la historia[28] que desvelará toda reactivación de la génesis. Pero, en cuanto tal y en su pureza, esta razón que encontramos en todo origen genético no es engendrada. En esta perspectiva, que debemos calificar aquí –desde el punto de vista de Husserl mismo– como metafísica y formal, la génesis ya no es más que una estratificación de sedimentos fácticos que disimulan el sentido originario de la historia. Y, sin embargo, la historia no solo es un recubrimiento de las evidencias originarias. ¿Cómo puede este movimiento de recubrimiento ser asimismo movimiento de revelación? Husserl invoca una naturaleza eterna del hombre que se comprende y se reconoce como «*animal rationale*»[29].

Así pues, al final de esta tentativa de análisis histórico-intencional, no logramos fundar el análisis intencional que habría posibilitado una filosofía pura de la historia. No nos sorprendamos entonces al ver que Husserl, después de haber invocado una *Razón escondida en la historia*, confunde su proyecto de filosofía de la historia con el de una historia de la filosofía. Esta recorre el itinerario de una idea de filosofía cuyo origen genético todavía no ha sido conocido ni lo será jamás. Ahora sabemos cuáles son las insuficiencias de esta tentativa; no insistiremos en ellas y nos dedicaremos solamente a las dificultades de esta historia de la filosofía.

28. *Ibid.*, cf. p. 221 <*Hua.* VI, p. 379ss [versión cast.: p. 182-183]; cf. Introducción de J. Derrida, versión fr.: p. 161 [versión cast.: p. 154]>.
29. *Ibid.*, 225 <*Hua.*, VI, p. 385; *Origine*, 213 [versión cast.: p. 191]>.

3
LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA Y EL MOTIVO TRASCENDENTAL

La historia toma su sentido de la racionalidad intencional que la anima secretamente; la idea de filosofía, desvelamiento indefinido de esa *ratio*, irrumpió en la humanidad europea. La fenomenología trascendental se confunde en su proyecto con la vida misma de esa idea. ¿Cómo es posible, pues, que la idea concreta de fenomenología, cuyo sentido era originariamente anterior al *homo europeanus*, aparezca tan tardíamente en la historia de Europa? ¿Cómo explicar que su motivación haya «tardado tanto tiempo» en cumplirse y en aparecer? ¿Por qué toma claramente posesión de su sentido en el momento de una crisis en la que corre el riesgo de ocultarse eternamente? ¿Cuál es el sentido de esta crisis? ¿Cuál es su condición de posibilidad? Si la idea de filosofía está presente desde su nacimiento (dejemos de lado el grave problema de un mundo anterior a esta idea), es imposible que esa idea se vuelva ajena a sí misma en un momento dado del devenir empírico; y, si lo hace, ello se debe a que ya no controla el sentido ni la condición de posibilidad de tal alienación; no es, pues, puramente originaria; desde su nacimiento, tal idea compone con lo que no es ella. Su cumplimiento es una síntesis indefinida que posibilita la crisis; el momento crítico es, por su parte, constitutivo de la síntesis y funda la evolución de la idea. En otros términos, si la idea no es originariamente absoluta, es decir, analíticamente idéntica a sí misma, no lo será entonces jamás; salvo en apariencia, si se confunde con su concepto que es idéntico a sí mismo al ser formal. Pero, para que la idea sea *a priori* idea *de* filosofía e idea *de* historia, es necesario que sea indefinidamente sintética, y que obtenga el absoluto de su sentido tanto de ella misma como de lo que no es ella. Por un mo-

vimiento necesario, tal idea se pierde para encontrarse en lo que no es ella. Y si permite acceder al sentido de su correlato, lo inverso es inmediatamente verdadero. Hay crisis del espíritu desde el momento en que, por «objetivismo» o «naturalismo», se aísla lo que no es sino el producto de una subjetividad trascendental para hacer de ello un absoluto autónomo.

Esta es, según Husserl, la única interpretación de la crisis de la filosofía y de las ciencias. ¿No es Husserl infiel entonces a su propia intención? ¿No está equivocándose respecto al sentido de toda crisis y de toda historia? Estas preguntas, que ya nos planteábamos en relación con la teleología en general, se reproducen aquí respecto a la idea trascendental como única motivación intencional de la historia. Al querer obtener únicamente de la subjetividad constituyente el principio de explicación y de superación de la crisis, limitando así la intencionalidad a su movimiento activo, ¿no está Husserl rechazando la posibilidad de comprender por qué movimiento esencial la idea de filosofía es conducida a la alienación? Para escapar en un último esfuerzo de la dialéctica temporal, ¿no se está condenando a abandonar el fundamento mismo de la fenomenología: intencionalidad trascendental, retorno a las cosas mismas, intuición *a priori* de las esencias, síntesis *a priori* del sentido y del ser, etc.?

En *Crisis* II[1], Husserl aborda todos estos problemas. El movimiento y el ser de la historia están orientados por «el ideal de la filosofía universal». Pero «*¿hay que separar la razón y el ser, cuando la razón, en el acto de conocimiento, determina lo que es el ser?*» Basta esta pregunta para comprender por adelantado una observación: el proceso histórico en su totalidad posee una forma muy curiosa, visible solamente por una elucidación de la motivación íntima y escondida: esa forma no es la de una evolución neta, como tampoco es la evolución de un crecimiento continuo de adquisiciones espirituales duraderas, ni la de un cambio de las formas espirituales, de los conceptos, de las teorías, de los sistemas, explicables por situaciones históricas fortuitas. *Un ideal bien definido de una filosofía universal* y de un método apropiado forma el comienzo, como *fundación primitiva de la filosofía moderna* y de todas las

1. <Es decir, *La crisis de las ciencias europeas...*>.

etapas de su evolución. Pero, en vez de realizarse efectivamente, este ideal sufre una descomposición interna»[2]. El principio de esta descomposición interna es siempre el mismo: «olvido» u «ocultación» de la subjetividad trascendental como fuente constituyente absoluta. Y ello porque, dado que en cierto momento se considera absoluto, originario y constituyente un simple producto constituido, el movimiento de la idea siempre se acaba interrumpiendo o corrompiendo en una crisis. La crisis es entonces, contrariamente a lo que dice Husserl, una necesidad interna de la historia. La constitución trascendental de las significaciones produce, de alguna manera, las ocasiones y las condiciones mismas de su alienación. La ingenuidad naturalista consistiría, en última instancia, en un fin de la constitución del espíritu por sí mismo. En última instancia, toda atención o toda intención que miente un producto constituido como tal será un instante crítico en el que la subjetividad no solo corre el riesgo de perderse, sino que debe necesariamente perderse; de modo que toda intencionalidad comporta por esencia una ingenuidad y una postulación objetivistas. Esto se debe a su carácter sintético: la subjetividad es conciencia de algo; pero más profundamente se debe a la temporalidad, que es lo único que posibilita esa síntesis: toda constitución temporal comprende esencialmente en la originariedad del «Presente viviente» la sedimentación «retenida» del pasado constituido. El tiempo es perpetuamente promoción y superación de crisis en las que el momento pasivamente constituido participa en el movimiento originario de la constitución activa. De modo que debe invertirse el sentido de la sorpresa de Husserl, sorpresa idealista que supone una idea de la historia y una pureza del espíritu ya constituidos; si así fuera, el acto intencional por el que demostraríamos nuestra «fe» en ellas sería «ingenuo». Aquí somos fieles al propósito de la fenomenología misma, rechazando el idealismo como una filosofía «mundana». Sorprendiéndonos ante el deterioro de la idea, no debemos preguntarnos «cómo tal ingenuidad ha podido efectivamente resultar posible como hecho históricamente vivido y cómo sigue siendo posible», sino más bien cómo tal ingenuidad resulta siempre necesaria. Solo desde el punto de vista de la subjetividad del filósofo o de la filosofía como ya

2. *Krisis* II, p. 136 <*Hua.* VI, p. 9-10; cf. *La crise*, 17 [versión cast.: § 5, p. 12]>.

constituida, lo constituido, la alienación, el «afuera», etc., aparecen como simplemente posibles. Hay psicologismo y objetivismo en la pregunta de Husserl.

Así, una crítica radical del proyecto husserliano consistente en una historia de la filosofía puede fundarse a este nivel: ahora ya sabemos que esta historia desarrollará una idea que hubiera podido no corromperse; sabemos que esta idea es, en ella misma, una significación y una sedimentación tradicionales. El motivo trascendental a la luz del cual Husserl conduce su análisis tendría que haberse confundido con la idea de esa alteración necesaria; de una alteración cuya necesidad misma muestra que es, en el mismo momento, cumplimiento y constitución auténtica de la historia. De hecho, este motivo es la idea culminada de una filosofía que se reconoce, más o menos tematizada a través de una serie de esbozos imperfectos. Estos solo tienen sentido en la medida en que advertimos en ellos el proyecto trascendental. Hasta Husserl, este proyecto siempre fue en cierto momento desviado, pervertido, disimulado. Como Husserl se sitúa en el plano de la teleología filosófica y como «no busca la verdad histórica, en el sentido usual del término»[3], en ningún momento se alcanza la necesidad del movimiento de descomposición. Dado que es por esencia un momento constituido, fáctico, histórico en el sentido «real» de la palabra, la descomposición escapa constantemente a nuestra mirada y se queda despojada de toda significación.

No es casualidad que Husserl solo tome en consideración la historia de la filosofía moderna. Ello se debe a que toda la historia de la filosofía toma su sentido en su último momento. Este permite comprender el sentido intencional o teleológico de la totalidad de los momentos precedentes y toma así la figura de revolución; y ello porque, en el fondo, permanecemos más acá de una verdadera fenomenología del tiempo en la que cada momento constituyente, comprendiendo y superando su pasado en un mismo movimiento, aparece a la vez como revolución y como tradición.

La filosofía moderna se manifiesta como tal por su esfuerzo de fundación de una «teoría del conocimiento». «De modo que enigmas del universo (*Welträtsel*), de un estilo que antes nunca habría-

3. *Ibid.*, 269 <*Hua.* VI, p. 71; cf. *La crise*, 81 [versión cast.: § 15, p. 73]>.

mos podido ni sospechar, ahora se presentan y condicionan una manera totalmente nueva de filosofar, la teoría del conocimiento, la teoría de la razón y pronto también filosofías sistemáticas tendrán así una finalidad y un método de un género completamente nuevo. Esta revolución, la mayor de todas, se designa como el *cambio del objetivismo científico* moderno, pero también del objetivismo *de todas las filosofías anteriores a través de los siglos, en una subjetividad* [*Subjektivismus*] *trascendental*»[4]. La idea de una teoría del conocimiento y del subjetivismo trascendental es «la unidad que reina en todas las menciones históricas, que reina en el conflicto y en el acuerdo de sus transformaciones»; tal idea es «la unidad escondida de una interioridad intencional que hace la unidad de la historia». Pero esta unidad de sentido ha sido constituida, a su vez, en una historia; solo la génesis de la unidad de sentido, que remite a un pasado de la filosofía trascendental, podría darnos aquí algún esclarecimiento. Tal génesis nos ayudaría a comprender el principio de su deterioro y del conflicto que la opone a su contrario. Si Husserl evoca tan bien la unidad del *eidos* trascendental es porque la considera en su pureza, en su sentido originario o final. Los momentos de su tensión con la multiplicidad empírica de sus accidentes y de sus alteraciones siempre son «absurdos». «Toda la historia de la filosofía, desde la aparición de la 'teoría del conocimiento' y de las tentativas más serias para establecer una filosofía trascendental, es una historia de las muy tensas relaciones entre filosofía objetivista y filosofía trascendental, una historia de las tentativas continuas para conservar el objetivismo y darle una nueva forma, y, por otro lado, es la historia de las tentativas de trascendentalismo para llegar a dominar las dificultades implicadas por la idea de subjetividad trascendental y el método exigido por ello mismo. La elucidación del origen de esta división interna de la evolución filosófica y el análisis de los motivos últimos de esa transformación de la idea de filosofía, la más radical de todas, son de la mayor importancia. Solo esa elucidación y ese análisis ponen de manifiesto la *significación más profunda* que unifica todo el devenir de la historia de la filosofía moderna: una unidad de intención que une todas las generaciones de filósofos y, en ellas, una teleología

4. *Ibid.*, 267 <*Hua.* VI, p. 69; cf. *La crise*, 79 [versión cast.: § 13, p. 71]>.

de todos los esfuerzos aislados y subjetivos como también los esfuerzos realizados por las diferentes escuelas. Tal y como intentaré mostrarlo aquí, esto es una teleología hacia una forma final de la filosofía trascendental, como fenomenología»[5].

Ahora bien, partiendo de un conocimiento ya terminado de la unidad teleológica, ¿cómo podía Husserl precisamente «elucidar el origen de esa división interna»? No solo nada nos explica por qué la idea occidental de una filosofía universal y el descubrimiento del infinito sobrevinieron con el Renacimiento y la matematización de la naturaleza por Galileo, sino que, por otra parte, esa especie de «psicoanálisis intencional»[6] al cual Husserl somete a los pensadores deja de lado las razones de su fracaso que, precisamente y por definición, no están comprendidas en la unidad de la teleología. Galileo –que no se confunde aquí con el personaje histórico real, como tampoco se confunde el Renacimiento con la época real– hizo posible, por una invención «extraordinaria», una eidética infinita de la naturaleza; esta invención nos es total y originariamente inteligible en su sentido teleológico, puesto que cumple la idea de la filosofía como tarea infinita, idea que no nació con Galileo, sino con el espíritu europeo. Pero lo que nos es totalmente ininteligible y hay que atribuir a una simple causalidad empírica o psicológica –situación técnica, económica o personal del pensador– es que Galileo mismo no advirtiera el sentido originario y teleológico de su revolución. En efecto, habiendo «sustituido por el mundo de las idealidades, substrucción matemática, el mundo que es el mundo real, dado verdaderamente por la percepción, mundo del que siempre hemos tenido experiencia y la seguiremos teniendo, el mundo cotidiano de nuestra vida»[7], Galileo disimuló la actividad de la subjetividad trascendental que se ejerce a partir del mundo de la vida. Teniendo como única evidencia absoluta la evidencia de tipo matemático, olvida que esta es formal y constituida a partir de una evidencia trascendental. «Galileo vive en la ingenuidad de la evidencia apodíctica»[8]. «Galileo, el inventor de la física o, para hacer justicia a los que trabajaron con él, el

5. *Ibid.*, 268 <*Hua*. VI, p. 71; cf. *La crise*, 81 [versión cast.: § 14, p. 73]>.
6. Expresión de P. Ricœur.
7. *Ibid.*, 245 <*Hua*. VI, p. 49; cf. *La crise*, 57 [versión cast.: § 9 h, p. 50]>.
8. Citado por P. Ricœur, artículo citado, p. 302.

inventor que lleva a su realización la física –es decir, la naturaleza física– es simultáneamente un *genio que descubre y que encubre*. Descubre la naturaleza matemática, la idea metódica, abre la vía al número infinito de físicos-inventores y de descubrimientos físicos. Ante la *causalidad universal del mundo sensible* (en tanto que su forma invariable), descubre lo que se denomina desde entonces simplemente la *ley de causalidad*, la 'forma apriórica' del *mundo 'verdadero'* (del mundo idealizado y matematizado), la ley de la legalidad exacta, según la cual *cada acontecimiento* de la 'naturaleza' –de la naturaleza idealizada– se rige necesariamente por *leyes exactas*. Todo ello es, al mismo tiempo, descubrimiento y encubrimiento»[9]. Si, en ese doble movimiento, el encubrimiento no tiene un motivo necesario, ello equivaldría a decir que hubiera sido preferible volver constantemente al acto de la subjetividad trascendental que constituye el mundo de la vida como tal. En tal caso, ¿hubiera sido el progreso puro y simple? ¿No habría resultado, al contrario, imposible? Sin un trabajo ejercido ingenuamente sobre las idealidades constituidas, el desarrollo de las matemáticas y de la física hubiera sido inconcebible. Fracasando en el análisis del movimiento necesario de las crisis del motivo trascendental, Husserl fracasa asimismo en la captación de la necesidad del progreso teleológico. El destino «ambiguo» de Galileo será también el de Descartes, Hume, Kant. Descartes fue, al mismo tiempo, el fundador de la idea moderna de racionalismo objetivista y del motivo trascendental. Pero, después de haber obtenido este último por un potente procedimiento que Husserl describe aquí, el mismo Descartes es víctima del prejuicio galileano de la posibilidad de una deducción universal a partir de un fundamento apodíctico absoluto. El ego se vuelve entonces sustancia por una falsificación filosófica que lo identifica con el alma; el ego, de esta forma, no es más que un motor lógico en el interior de un sistema metafísico. El motivo trascendental se ha degradado en un psicologismo objetivista.

Hume es, para Husserl, el filósofo europeo más revolucionario. Hume entrevió el sentido de la fenomenología trascendental.

9. *Krisis*, 250. El subrayado es de Husserl <*Hua*. VI, p. 53; cf. *La crise*, 61 [versión cast.: § 9 h, p. 54-55]>.

Escapando a la ingenuidad objetivista y cientificista de Galileo y de Descartes, Hume puso de nuevo en cuestión todo el valor de las idealidades constituidas. En este sentido, esbozó un retorno a la subjetividad constituyente e hizo temblar el objetivismo dogmático. Sin embargo, desembocando en un escepticismo irracionalista, se perdió en un «contrasentido». Una filosofía no puede ser irracionalista sin arruinar su propio fundamento. «Por más sorprendente que resulte el genio de Hume, debe lamentarse que no le corresponda un sentido más elevado de su responsabilidad filosófica»[10].

A pesar de un pretendido retorno al subjetivismo trascendental, Kant permanece más acá de la intención profunda de Hume. El ego trascendental y el entendimiento kantiano son categorías y conceptos; el mundo empírico de Kant esconde un mundo en sí; la actividad trascendental no es, pues, ni concreta ni originaria, y se lleva a cabo a partir de un sujeto lógico o psicológico y de una naturaleza comprendida por una ciencia y una lógica dadas. «[...] Para Kant, la *ciencia objetiva*, en tanto que 'acción' que permanece en la subjetividad trascendental[11], se separa *de su teoría filosófica*. Esta, como teoría de esa 'acción' que se desarrolla necesariamente en la subjetividad, y por ello mismo como teoría de la posibilidad y del alcance del conocimiento objetivo, desvela la ingenuidad de la *presunta filosofía racional de la naturaleza en tanto que naturaleza-en-sí*»[12].

Así es como se ha captado siempre erróneamente la auténtica idea rectora de lo trascendental. Aunque, en realidad, esta idea no se encuentra como tal en una filosofía particular. Esa auténtica idea rectora de lo trascendental no puede encontrar apoyo en los textos; no puede encontrarse por medio de la interpretación inmanente de los sistemas particulares y por su comparación. Es más bien una idea adquirida por la profundización de la historia de toda la filosofía de los tiempos modernos en su conjunto: la idea de su tarea, que solo puede mostrarse de esa manera, que es en

10. *Ibid.*, 287-288 <*Hua.* VI, p. 90; cf. *La crise*, 102 [versión cast.: § 23, p. 92]>.
11. Sin haber podido cotejarlo con el texto original, se adivina aquí el fallo de traducción. Sin duda, hay que traducir «acción» por «producción» (*Leistung*) del conocimiento trascendental.
12. *Ibid.*, 295 <*Hua.* VI, p. 98; cf. *La crise*, 110 [versión cast.: § 25, p. 100]>.

ella como la idea fuerza de su evolución, que parte de una vaga *dynamis* y que tiende hacia su *energeia*[13]. El sentido de esa tarea «solo ahora se descubre»[14].

¿Por qué la tarea de la filosofía se nos aparece hoy claramente? ¿Por qué Husserl escogió tal o tal otro pensador para ilustrar el devenir del motivo trascendental? ¿Por qué esta historia de la filosofía se detiene después de Kant y un muy vago idealismo alemán? Parece que el sentido temático de todos estos hechos sea puramente accidental. «La historia de la filosofía no es una novela», tal es la primera frase de un importante texto inédito de ese período. En sus cursos, Husserl hablaba con frecuencia de su historia de la filosofía como una composición o como una creación novelesca. Y aunque, por principio, Husserl mismo descarta un método puramente histórico en el sentido «real» de la palabra, su historia de la filosofía pretende alcanzar –más allá de la interpretación sistemática en general y de la interpretación que el autor da de su obra en particular– un rigor eidético absoluto. Lo que Husserl quiere determinar es el sentido originario de la historia de la filosofía, como introducción a una filosofía de la historia que funda toda fenomenología. A pesar de la potencia unificadora de algunos de sus análisis, nos sorprenden su pobreza y su formalismo. El sentido solo es rico y riguroso en la medida en que ya está cumplido y solo remite a sí mismo, es decir, en la medida en que no es sentido *de* la historia de la filosofía. En la medida en que la filosofía es una tarea infinita, la idea concreta de la filosofía como motivo trascendental no debe ser constituida en un nóema.

En efecto, una de dos:

–O bien se supone que el sentido está definitivamente constituido; tenemos entonces derecho a recorrer retrospectivamente toda su historia para desvelar su teleología. Es lo que hace Husserl. Pero surgen entonces dos peligros: por una parte, esta unidad constituida de la filosofía está cerrada en ella misma. No puede abrirse a una tarea infinita. Ya no es un movimiento intencional, sino un concepto. Por otra parte, se reconoce implícitamente que, constituida y fundada en una idea constituida, la filosofía de la

13. *Ibid.*, 298 <*Hua.* VI, p. 101; cf. *La crise*, 114 [versión cast.: § 26, p. 103]>.
14. *Ibid.*, 299-300 <*Hua.* VI, p. 102; cf. *La crise*, 115 [versión cast.: § 27, p. 104]>.

filosofía, o la filosofía de la historia, es un momento crítico; es un momento de alienación puesto que es, asimismo, la ingenuidad de una evidencia constituida que pierde la filosofía. Estamos entonces en el polo opuesto a una verdadera génesis trascendental como motivo auténtico de toda filosofía.

–O bien la idea de la filosofía es un movimiento intencional cuya unidad se constituye indefinidamente por una serie ininterrumpida de alienaciones y de «tomas de conciencia». Todo sistema de historia de la filosofía es entonces una «interpretación», una «hipótesis» siempre prematura. El recorrido de Husserl no debe considerarse como una mirada teórica a una historia que ha tomado posesión de su sentido; debe presentarse como un simple momento de la constitución de la filosofía y de la historia por ellas mismas. Sin abandonar el proyecto de una teoría infinita, la filosofía, reflexionando sobre ella misma, cumple así un acto existencial y toma conciencia de su finitud.

Quedaría por mostrar cómo, bajo una forma que es aquí más que simbólica, el pensamiento de Husserl es la «repetición» del movimiento genético de toda filosofía y de toda historia. Todas las mediaciones metódicas, todos los falsos puntos de partida de Husserl corresponden exactamente a los momentos críticos tal y como él mismo los define: punto de partida psicológico, reducción a partir de la actitud natural, reducción eidética y luego trascendental, constitución estática, eidética de la génesis, unidad noemática de la historia, todos son momentos constituidos y segundos de los que Husserl ha tenido que partir en su regresión hacia una primordialidad trascendental. Podemos considerar todos esos momentos como crisis y ocultamientos del sentido originario y, sin embargo, a la luz de los temas ulteriores, reconocemos en las dudas y los pasos en falso de los inicios el fin último de la filosofía.

Este fin último es asimismo y esencialmente, desde el punto de vista de la motivación trascendental, un fracaso de tipo objetivista o idealista. Nos hemos acercado constantemente a la originariedad genética absoluta sin alcanzarla jamás: los hechos empíricos de la psicología y de las ciencias de la naturaleza nos remitían a esencias constituidas. Convertidas estas en nóemas, tematizadas en los análisis de la constitución estática, tales esencias ya estaban constituidas por un sujeto trascendental cuya fijación e intemporalidad

eidética implicaban una constitución genética. Ahora bien, la génesis trascendental todavía estaba descrita, en su pasividad misma, en términos de estructuras eidéticas universales. La génesis de esas estructuras, para ser accesible a una mirada histórica, tenía que estar informada por una teleología. En definitiva, la unidad de esta teleología está ya siempre ahí; su génesis resulta exterior a la esfera definida por la reducción trascendental.

Al final de la filosofía, la reducción más amplia no ha sido suprimida. La génesis ontológica, que era lo único que podía producir y fundar una fenomenología, sigue «neutralizada» en nombre de un *eidos* teleológico que tendría que haber sido reducido. La filosofía de la historia de Husserl, confundiéndose con la historia de la filosofía más sospechosa, se queda más acá del proyecto fenomenológico. La ingenuidad de la evidencia eidética, tal y como se definía en *Ideas* I, no ha sido superada. La «síntesis originaria» y existencial del sujeto trascendental todavía sigue disimulada. Una nueva explicitación radical, un nuevo comienzo es necesario. La génesis debe ser vivida y comprendida dialécticamente a partir, precisamente, de esa necesidad indefinida. «No sabía que fuera tan duro morir. Y, sin embargo, ¡me he esforzado tanto, a lo largo de mi vida, para eliminar toda futilidad…! Justo en el momento en el que me siento totalmente responsable de una tarea, justo en el momento en el que, en las conferencias de Viena y de Praga, y luego en mi artículo (*Die Krisis*), me he exteriorizado por vez primera con una espontaneidad tan completa y he llevado a cabo un tímido inicio, es justo en este momento cuando tengo que interrumpir y dejar mi tarea inacabada. Justo ahora que llego al final y que todo ha acabado para mí, sé que debo retomarlo todo desde el principio…»[15].

15. Son las palabras que Husserl dirigió a su hermana, la doctora Adelgundis Jägersschmidt, durante una conversación que mantuvo con ella durante su última enfermedad grave –citado por W. Biemel, introducción a «La philosophie comme prise de conscience de l'humanité», *Deucalion, Vérité et Liberté*, 3, p. 113 (1950)–.

BIBLIOGRAFÍA

OBRAS DE HUSSERL

1. *Obras publicadas*

Philosophie der Arithmetik, 1.ª parte (única publicada): *Psychologische und logische Untersuchungen*, 1891 <reed. por Lothar Eley, en la *Husserliana*. XII, Martinus Nijhoff, Den Haag 1970>.

Psychologische Studien zur elementaren Logik (*Phil. Monatshefte*), Band 30, 1894, p. 159-191 <reed. por Bernhard Rang, en la *Husserliana*, XXII: *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1979, p. 92-123>.

Logische Untersuchungen, 1.ª edición, tomo I, 1900; tomo II, 1901 <reed. Max Niemeyer, Tübingen 1968; versión fr.: *Recherches logiques*, t. I: *Prolégomènes à la logique pure*; trad. del alemán de Hubert Elie, PUF, Paris 1959. Tomo II, 1.ª y 2.ª parte: *Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, trad. del alemán de H. Elie con la colaboración de L. Kelkel y R. Schérer, PUF, Paris 1961 y 1962. Tomo III: *Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance*, trad. del alemán por H. Elie con la colaboración de L. Kelkel y R. Schérer, PUF, Paris 1964>.

Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1905), editadas por M. Heidegger, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologie. Forschung*, IX, 1928, p. 367-496, editado aparte <reed. por Rudolph Boehm en la *Husserliana*, tomo X: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917)*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1966. Versión fr.: *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, traducido del alemán por Henri Dussort, PUF, Paris 1964>.

Philosophie als strenge Wissenschaft (*Logos* I, 1911, p. 289-431) <reed. por Th. Nenon y H. R. Sepp en la *Husserliana*, t. XXV, Martinus Nijhoff, Den Haag 1987; versión fr. por Quentin Lauer, *La philosophie comme science rigoureuse*, PUF, Paris 1955>.

Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I (*Jahrbuch...*, 1913), 4.ª reedición por Biemel en las *Husserliana*, 1950; versión fr. de P. Ricœur (de la 3.ª edición que reproduce sin cambios la 1.ª), NRF, 1950.

Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik, redactado y editado por L. Landgrebe (1939) a partir de manuscritos que datan en su mayoría de 1919 <6.ª ed., Meiner, Hamburg 1985. Versión fr. de D. Souche, *Expérience et jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique*, PUF, Paris 1970>.

Formale und transzendentale Logik (*Jarhbuch...*, 1929), editado aparte <*Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Max Niemeyer, Halle (Saale) 1929. Versión fr. de Suzanne Bachelard, *Logique formelle et logique transcendantale*, PUF, Paris 1957>.

Nachwort zu meinen «Ideen...» (*Jahrbuch...*, 1930), editado aparte.

Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, publicado en la *Husserliana* por el Dr. Strasser, 1950, que fue traducido según el manuscrito por G. Peiffer y E. Levinas, 1931 <*Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, reed. Vrin, Paris 1980>.

La philosophie dans la crise de l'humanité européenne. Conferencia de Viena del 7 de mayo de 1935, texto establecido y presentado por el Dr. Strasser, trad. de P. Ricœur: Revue de Métaphysique et de Morale 3 (1950) 229-258 <reed. Aubier-Montaigne, Paris 1977 (edición bilingüe), y en «La crise de l'humanité européenne et la philosophie», en E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. del alemán con prefacio de G. Granel, Gallimard, Paris 1976>.

Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie (1.ª parte, la única publicada), revista *Philosophia*, t. I, Belgrado, 1936, p. 77-176; versión fr. de R. Gerrer, en *Les Études philosophiques*, 1949, p. 126-157, 229-301 <reed. por Walter Biemel, en la *Husserliana*, t. VI, Martinus Nijhoff, Den Haag 1954. Versión fr. de R. Gerrer, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, en *Les Études philosophiques*, PUF, Paris 1949. Nueva traducción y edición por Gérard Granel, en *op. cit.*, Gallimard, Paris 1976>.

Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem: Revue internationale de Philosophie 2 (enero 1939) 207-225 <reed. por Walter Biemel en la *Husserliana*, t. VI, *op. cit.*; versión fr. de J. Derrida, *L'origine de la géométrie*, PUF, Paris 1962>.

2. *Manuscritos publicados por fragmentos*

M III, L I. 16, enero 1913, publicado en francés por W. Biemel bajo el título *Rapport entre la phénoménologie et les sciences*, en *Les Études philosophiques*, 1949, p. 1-7.

La philosophie comme crise de conscience de l'humanité, texto establecido y presentado por W. Biemel, versión fr. de P. Ricœur, en *Deucalion* 3, *Verité et Liberté*, 109-127.

3. *Inéditos (citamos los títulos de las transcripciones)*

Grupo A. Mundane Phänomenologie, IV Wissenschaftstheorie: 9, mayo-junio, 1932: Genesis der Wissenschaft aus die Lebenswelt; 4, noviembre de 1933: Genesis der wissenschaftlicher Weltanschauung aus das vorwissen schaftlichen; 13, 1931: Genesis der Wissenschaft.

Grupos B, C, D, cf, apéndice al capítulo II (3.ª parte). No citamos aquí los otros manuscritos que hemos podido consultar pero que no hemos utilizado directamente en este trabajo.

Grundlegende Untersuchungen zum Phänomenologischen Ursprung der Raümlichkeit der Natur (7-9 de mayo de 1934) (en *Phil. Essays in memory of E. Husserl*, 1940).

Obras críticas

Berger, G., *Le cogito dans la philosophie de Husserl*, Paris 1941.

–«Husserl et Hume»: Revue internationale de Philosophie 2 (enero 1939) 342.

Cairns, D., «An Approach to Phenomenology», en *Phil. Essays*, p. 3.

Cavaillès, J., *Sur la logique et la théorie de la science*, PUF, Paris 1947.

Chestov, L., «Memento mori – À propos de la théorie de la connaissance de Husserl»: Revue philosophie (enero-febrero 1926) 5-62.

Delbos, V., «Husserl – Sa critique du psychologisme et sa conception d'une logique pure»: Revue de Métaphysique et de Morale (1911) 685-698.

Dessoir, M., «La phénoménologie de Husserl»: Revue internationale de Philosophie 2 (enero 1939) 271-276.

Farber, M., *The Foundation of Phenomenology*, Harvard, Cambridge MA 1943.

–*Phenomenology in 20th Century Philosophy*, 1943, p. 345.

–«The ideal of a presuppositionless Philosophy», en *Phil. Essays*, 1940, p. 44.

Fink, E., «Die Phänomenologische Philosophie E. Husserls in der Gegenwärtigen Kritik»: Kantstudien, Band XXXVIII, 3/4 (1933) 319-383.
–«Das Problem der Phänomenologie E. Husserls»: Revue internationale de Philosophie 2 (enero 1939) 226-270.
–«L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative» *Problèmes actuels de la phénoménologie*, 53.
Gill, V. J. Mc, «A materialist approach to Husserl's Philosophy», en *Phil. Essays*, p. 231.
Gurvitch, G., *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, chap. I, 1930.
Gurwitsch, A., «On the intentionality of Consciousness», en *Phil. Essays*, p. 65.
Kaufmann, F., «Phenomenology and logical empirism», en *Phil. Essays*, p. 124.
Klein, J., «Phenomenology and the History of Science», en *Phil. Essays*, p. 143.
Kattsoff, L. O., «The relation of Science to Philosophy in the Light of Husserl's thought», *Phil. Essays*, p. 203.
Kuhn, H., «The phenomenological concept of horizon», en *Phil. Essays*, p. 106.
Landgrebe, L., «Husserls Phänomenologie und die Motive zu ihrer Umbildung»: Revue internationale de Philosophie, n.º 2, 277-316.
–«Lettre a J. Wahl», en *Phénoménologie-Existence*, 1953, p. 205-206.
Levinas, E., *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris 1930 [versión cast.: *La teoría fenomenológica de la intuición*, Sígueme, Salamanca 2004].
Levinas, E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1949.
Merleau-Ponty, M., *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*, I (CDU).
–«La philosophie et la sociologie», en *Cahiers int. de Soc.*, 1951, p. 50.
–«Sur la phénoménologie du langage», en *Problèmes actuels*, p. 89.
Picard, Y., «Le temps chez Husserl et Heidegger», en *Deucalion*, 1, 1946, p. 93.
Pos, H. J., «Phénoménologie et linguistique»: Revue internationale de Philosophie 2, p. 354.
–«Valeur et limites de la phénoménologie», en *Problèmes actuels*, p. 31.
Ricœur, P., «Husserl et le sens de l'histoire»: Revue de Métaphysique et de Morale (julio-octubre 1949).

–«Analyses dans *Ideen* II», en *Phénoménologie-Existence*, 1953, p. 23.
–«Méthodes et tâches d'une phénoménologie de la volonté», en *Problèmes actuels*, 1951, p. 111.
Spiegelberg, H., «The 'Reality-Phenomenon' and Reality», en *Phil. Essays*, p. 84.
Schuetz, A., «Phenomenology and the Social Sciences», en *Phil. Essays*, p. 164.
Tran-Duc-Thao, *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, Paris 1951.
–«Les origines de la réduction phénoménologique chez Husserl», en *Deucalion*, n.º 3, p. 128.
–«Existentialisme et matérialisme dialectique»: Revue de Métaphysique et de Morale (julio-octubre, 1949) 317.
Thevenaz, D., «La question du point de départ radical chez Descartes et Husserl», *Problèmes actuels*, p. 9.
Van Breda, H. L., «Note sur Réduction et authenticité d'après Husserl», en *Phénoménologie-Existence*, p. 7.
Waelhens, A. de, «De la phénoménologie à l'existentialisme», en *Le choix - le monde - l'existence*, 1947, p. 37.
Wahl, J., «Note sur la première partie de *Erfahrung und Urteil*», en *Phénoménologie-Existence*, p. 77.
–«Note sur quelques aspects empiristes de la pensée de Husserl», en *Phénoménologie-Existence*, p. 107.

DERRIDA ANTES DE DERRIDA

SOBRE LA ESCRITURA Y EL ORIGEN DIALÉCTICO DE LA «DIFERANCIA»

JAVIER BASSAS VILA

Este inmenso libro, imposible de abarcar en una sola lectura, contiene una «Advertencia», un «Prólogo» y una «Introducción» del propio Jacques Derrida; textos preliminares que tratan muchas cuestiones necesarias para emprender con mayor conocimiento la lectura. Quedan, empero, algunos aspectos que deberían mencionarse con más detalle y que pueden contextualizar esta obra, permitiéndonos ahondar en un pensamiento fundamental y desfundamentador de la segunda mitad del siglo XX. Tal es, pues, el propósito de este estudio. Asimismo, asumimos aquí el riesgo de reflexionar sobre la evolución de un pensamiento que siempre ha problematizado, precisamente, la comprensión evolutiva de toda obra filosófica. En lo que sigue, alertando a cada paso de ese riesgo, abordaremos en concreto tres aspectos: la praxis de escritura, el uso de la dialéctica y el panorama filosófico francés en torno a 1954, año en que se redactó *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*.

1. UNA PRAXIS DE ESCRITURA «PRE-DERRIDIANA»

Antes incluso que por su contenido, el lector puede experimentar cierta sorpresa al comprobar el modo en que este libro está escrito. No aparece aquí la precisa (de)construcción de las argumentaciones, ni la constante reflexión meta-lingüística, la invención morfológica o la atenta escucha al idioma, algunos de los rasgos que desplegará la escritura derridiana, especialmente a partir de 1967, y que desestabilizarán «el sentido» de todo texto. En *El problema de la génesis*, no encontraremos una escritura en busca de lo que se llamó más tarde la «política de lo intraducible», desde la que Derrida revela la especificidad abismal de la lengua francesa, su *idiomaticidad*. Al contrario, como Althusser ya señaló sobre otros trabajos del Derrida estudiante, este texto de 1954 despliega un lenguaje filosófico un tanto repetitivo y contiene argumentaciones

cuyo movimiento avanza mecánicamente. El hecho de ser una tesina universitaria no agota el significado del tono académico ni de estas características de escritura. De modo que la sorpresa del lector avezado a los textos derridianos posteriores provendrá principalmente de:

1. La machacona repetición de conjunciones, como *mais*, *donc*, *or*, *en effet*, *alors*, que hemos traducido por «pero», «pues/así pues», «ahora bien», «en efecto/efectivamente» y «entonces», respectivamente. Más allá del mayor uso de estas partículas en francés, que en casos normales ya puede chocar con su uso más comedido en español, la escritura de un jovencísimo Derrida aparece recargada de tales conectores. A modo de ejemplo, dos fragmentos con «ahora bien»:

> ahora bien [*or*], hay que descubrir un sentido que, emergiendo de la obra en cierto momento, sea la aparición cronológicamente segunda de una intuición originaria. A partir de ella, se pretende reconstruir una totalidad significativa. Ahora bien [*Or*], por una parte, esta reconstitución presenta todos los peligros de una reconstrucción *a posteriori*[1].

> Es historia fenomenológica. Ahora bien [*Or*], acabamos de ver que la historia fenomenológica supone la historia real de la que es la constitución y la explicitación. Ahora bien [*Or*], en el momento en que escribe que la historia supuesta por la génesis pasiva «se anuncia» a ella misma[2].

Repeticiones que entorpecen la lectura al enturbiar la conexión lógica entre las oraciones. Véase este breve fragmento con «entonces»:

> Se plantea entonces [*alors*] la siguiente alternativa. O bien el momento pasivo de la génesis ya está animado por la idea y entonces [*alors*] está integrado en una actividad trascendental en general de la que el sujeto ya no es un ego[3].

Sirva esto como ejemplo, el lector hallará más en su camino. Siempre que tales repeticiones constituyen un rasgo característico de su estilo –recargamiento, por así decir, de un texto concentrado exclusivamente en transmitir una interpretación por lo demás fascinante de la fenomenología husserliana–, hemos reflejado tal uso y abuso de dichas partículas en la versión castellana. En otros casos, cuando la repetición de las partículas se puede imputar a cierta tendencia de la lengua francesa, hemos optado por suprimirlas, ganando así en fluidez.

En el último fragmento citado, aparece asimismo una disyunción marcada por las partículas en correlación «o bien..., o bien...» («*ou bien..., ou bien...*»). En este y otros casos –también con los conectores «unas veces..., otras veces...» («*tantôt... tantôt...*»)–, las dos posibilidades de la disyuntiva aparecen en ciertos pasajes separadas una de la otra por varios párrafos. El lector debe volver a atrás, incluso varias páginas, para recuperar el sentido de dicha disyunción.

1. Prólogo, p. 43 de la presente versión castellana; versión fr.: *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, PUF, Paris 1990 (reed. 2010), 25.
2. Véase aquí, p. 241; versión fr.: p. 234.
3. Véase aquí, p. 261; versión fr.: p. 256.

2. Identificamos también un uso constante de la estructura «sujeto + participio presente + ...», utilizada con valor eminentemente causal, que encorseta las argumentaciones y otorga a la escritura una mecánica silogística. Hemos traducido sistemáticamente esta estructura por «dado que...» o «al + infinitivo». Entre muchos otros fragmentos, citemos un ejemplo en el que alternamos ambas traducciones señaladas:

> Al reducirse el mundo real [*le monde réel se réduisant*] a su *sentido originario para* la conciencia, podemos imaginar la inexistencia del mundo real y de las objetividades reales sin suprimir la intencionalidad de la conciencia. Dado que esta no viene definida [*Celle-ci n'étant pas définie*] aquí como un acceso originario al ser del objeto «real»[4]...

En muchos otros pasajes encontramos esta misma repetición. Si hubiésemos traducido esa estructura francesa siempre por una misma estructura castellana, se habría puesto de manifiesto tanto más ese carácter repetitivo y silogístico: «Al reducirse el mundo real...» y «Al no estar definida...». Ello habría sido más «fiel» al texto francés, pero también habría entorpecido la lectura y a veces incluso la comprensión misma de la interpretación excepcional de la obra husserliana que nos ofrece Derrida. Confesemos aquí que, utilizando dos estructuras castellanas para traducir una sola y misma estructura francesa, hemos privilegiado la claridad teórica por encima, en este caso particular, de la fidelidad textual; hemos privilegiado excepcionalmente el «qué dice» el texto por encima del «cómo lo dice».

3. En *El problema de la génesis*, el joven Derrida emplea con profusión el verbo *faire*. Aun siendo un verbo más común y polivalente en francés que en español, su recurrencia es aquí fuente de imprecisión semántica cuando se trata de describir la acción de un sujeto animado o inanimado. En este libro todo parece «hacer» todo. De modo que leemos frases como: «Esta última es fuente constituyente de toda génesis; en ella, el devenir originariamente se hace [*se fait*] y se aparece»; «Ahora bien, en la medida en que es reveladora, esta síntesis se hace [*se fait*] *a priori*»; «Esta dialéctica misma, ¿no se hace [*se fait*] a partir de conceptos elabo-

4. Véase aquí, p. 157; versión fr.: p. 144.

rados…?»; «una retención y una protención unen la serie de impresiones originarias para hacer [*pour en faire*] con ello un objeto»; «Hacer [*Faire*] un origen de una correlación, de una síntesis, de una totalidad, ¿acaso no equivale a quedarse en un nivel en el que ya todo está dado? Hacer [*Faire*] del conjunto noético-hylético el punto de partida de una reflexión equivale a…»; «y ello porque, si el *datum* sensual es una vivencia ingrediente (*reell*) no intencional, su determinación solo puede hacerse [*se faire*] por una constitución pasiva»; «Sin embargo, precisamente, para hacer [*pour faire*] de la supratemporalidad o de la omnitemporalidad una simple especificación del tiempo…»; «al hacer de la pasividad [*en faisant de la pasivité*] el primer momento de la actividad trascendental»[5], entre muchas otras; además de las sólitas perífrasis francesas «hacer aparecer [*faire apparaître*]», «hacer surgir [*faire ressortir*]», «hacer pasar [*faire passer*]», etc., que Derrida usa aquí con frecuencia.

Son solo tres ejemplos, analizados con excesiva brevedad, que ya nos indican que, a la complejidad del contenido, se le añadirá aquí una praxis de escritura pre-derridiana que no despliega la potencialidad descriptiva y argumentativa que explotará más tarde. La comprensión de este texto se construye a través (o a pesar) de esa praxis. En efecto, el lenguaje filosófico usado en *El problema de la génesis* está *aún* muy lejos de la precisa (de)construcción argumentativa, la atención obsesiva al idioma y el cuestionamiento constante del «sentido» (crítica al *logos*, la presencia, la idealidad y la identidad de «el» sentido de toda frase) que aparecerán en los textos posteriores de Derrida. Hasta entonces, las repeticiones que hemos señalado y ciertas dificultades que plantea la construcción de las argumentaciones caracterizan, en 1954, la etapa inicial de un pensamiento que *todavía* no se ha hecho escritura, que *todavía* concibe el contenido teórico como algo separado de la praxis de escritura; en definitiva, por decirlo con lo que nos ocupa, la etapa inicial del pensamiento derridiano en la que *todavía* se ha prestado mucha más atención a «lo que se dice» que a «cómo se dice» (volveremos a esta cuestión *infra*, 308, en el apartado «La praxis descriptiva y la dialéctica»).

Los tres rasgos de escritura que acabamos de apuntar tendrían que completarse con análisis más precisos. Para ello, deberíamos comparar más detalladamente la praxis de escritura del presente libro con la que encontraremos en los textos posteriores. Y, de hecho, una primera comparación puede realizarse aquí mismo, en *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*: el lector abordará con mayor o menor gusto y

5. Respectivamente, p. 20, 27, 33, 132, 170, 174, 194, 202; versión fr.: p. 4, 11, 16, 119, 158, 161, 184, 193.

familiaridad la «Advertencia» (escrita en 1990) que abre el libro y podrá compararla con la praxis de escritura del resto de capítulos (escritos 35 años antes, en 1953-1954). Las diferencias entre la «Advertencia» y el resto del libro saltan a la vista y al oído, no hace falta ser muy «derridiano»: se manifiesta así claramente el contraste entre dos modos de escritura que conciben y despliegan de forma muy distinta la relación entre contenido teórico y praxis de escritura, entre qué dice el texto y cómo lo dice. En efecto, inmerso en 1990 en un profundo y constante trabajo de escritura filosófica –habiendo publicado en esas fechas *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía* (1983), *Schibboleth* (1986), *Ulises gramófono* (1987), *Psyché* (1987), *Del espíritu* (1987), *Memorias para Paul de Man* (1988), entre otros textos–, Derrida inicia la «Advertencia» haciendo resonar la expresión francesa «*s'écouter*» (escucharse), desplegando sus sentidos y desgranando las preguntas que suscita. Es este un procedimiento de escritura muy frecuente en Derrida ya desde finales de los años 60 y que consiste, como ya hemos dicho, en una atención obsesiva por la idiomaticidad de la lengua. En la «Advertencia» preliminar, se percibe entonces todo el trabajo de escritura que Derrida había estado desarrollando al menos desde 1967 –que algunos consideran como cierta tendencia hacia un *narcisismo* escritural del autor– y que contiene muchos de los temas que ya había abordado o iba a abordar pronto en esa época: «la voz», «el tono», «la manera de hablar», la reproducción técnica del habla, la firma o inscripción del autor en el texto, el reconocimiento o no en la propia escritura:

> … sufrimiento ante una pantalla, alergia ante la presencia autoritaria de una imagen de sí mismo, a la vez sonora y visual, de la que decimos, quizá, que nunca nos gustó ni conocimos verdaderamente, que apenas la vimos pasar. ¿Era yo, soy yo, eso?[6]

Después de la «Advertencia», la praxis de escritura cambia radicalmente. Median 35 años, como decíamos, entre esas reflexiones sobre el «escucharse» que abren el libro y los análisis del pensamiento husserliano que constituyen propiamente *El problema de la génesis*. En estos análisis, el lector no encontrará un trabajo específico sobre el idioma, la voz, el tono o la inscripción del autor en la escritura filosófica. En tales análisis, se trata únicamente de «escanear» la obra husserliana (inéditos incluidos) a través del concepto de génesis y sin cuestionarse la praxis de escritura usada para tal «escaneado». No obstante, Derrida sí que apuntará en este libro profundas reflexiones que pueden aclarar al lector

6. Véase aquí, p. 14; versión fr.: p. VI.

la estructura misma de los análisis, su orden y disposición, así como su relación con cierta concepción de la historia (de la filosofía):

> No es casualidad si, desde el inicio de estas reflexiones, debemos librar su sentido último. No se trata aquí de una necesidad metódica o técnica, de una imposición de orden empírico; pero tanto es así que, tal y como decíamos, la forma que daremos a nuestra exposición es íntima y dialécticamente solidaria de una respuesta a los problemas planteados especulativamente[7].

Tampoco olvidará encadenar rigurosamente los temas, preguntas y argumentaciones entre secciones y capítulos para asegurar la consistencia del desarrollo en su conjunto, gesto muy propio de la escritura académica y tanto más a nivel universitario. La reflexión sobre la disposición de las argumentaciones y análisis ya apunta al trabajo de cuestionamiento del sentido de los textos que Derrida llevará a cabo posteriormente; ahora bien, este tipo de reflexiones convive en 1954 con una praxis de escritura que todavía no ha desplegado su potencial deconstructor o, como se dirá más tarde, diseminante.

Todo ello configura, en fin, el modo de escritura propio de *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*. Una primera sorpresa de la lectura de este libro será, por tanto, reconocer que hay un Derrida *antes de* Derrida también en la escritura. Y la pregunta que nos planteamos aquí es entonces la siguiente: ¿acaso no hay una relación analógica entre, por un lado, una y otra praxis de escritura (la *pre*-derridiana y la *propiamente* derridiana, tal y como las hemos esbozado aquí) y, por otro lado, el concepto de dialéctica y el de *diferancia*? Es decir, ¿está el pensamiento de la dialéctica en *El problema de la génesis* arraigado necesariamente en una praxis de escritura que no se cuestiona a sí misma en todos sus niveles, mientras que el pensamiento de la *diferancia* sí que implicaría inextricablemente tal cuestionamiento? Para poder responder, necesitaremos comprender primero qué función tiene la dialéctica en el presente libro y qué relación mantiene con la *diferancia*, término clave de lo que se conoce y reconoce como «pensamiento derridiano».

2. El origen dialéctico de la «diferancia»

Abordaremos ahora una cuestión que también puede sorprender al lector y que merece un comentario: el uso de la «dialéctica» por parte de Derrida, noción básica que vertebra la posición de los análisis contenidos en nuestro libro y la aportación de este a los estudios husserlianos.

7. Véase el «Prólogo», p. 25; versión fr.: p. 9.

Empecemos señalando, de entrada, un hecho textual y una cuestión relativa a la recepción de las primeras obras derridianas que versan sobre Husserl. En *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*, existen fragmentos que se repetirán casi palabra por palabra en textos posteriores. La relación entre el presente libro y su célebre opúsculo *La voz y el fenómeno* es, por ejemplo, digna de un estudio en profundidad. Sin embargo, *El problema de la génesis* apenas ha sido objeto de estudio por sí mismo ni objeto de comparación con otras obras del mismo autor. El destino de las obras derridianas que se centran en el pensamiento husserliano, comprendidas entre 1954 y 1967, es muy desigual. Cada libro tiene, en efecto, su suerte. Se han llevado a cabo numerosos análisis y comentarios de *La voz y el fenómeno* (1967), así como de la introducción que Derrida realizó para su traducción de *El origen de la geometría* (1962); aun siendo menores, existen asimismo otros textos de esa misma época que versan sobre Husserl y que han atraído el interés de los estudiosos también de forma desigual: dos de ellos, «Génesis y estructura – y la fenomenología» (1959) y «Fuerza y significación» (1963), han sido textos más leídos y estudiados al figurar en un compendio, *La escritura y la diferencia*, que captó por entonces y sigue captando ahora la atención no solo de los estudios derridianos y fenomenológicos, sino también de la crítica literaria y el psicoanálisis; un tercer texto, mucho menor tanto por su difusión como por su interés, tiene una intención más pedagógica y se titula «La fenomenología y la clausura de la metafísica. Introducción al pensamiento de Husserl» (1966) –hasta donde sabemos, este texto todavía no ha sido traducido al español[8]–. Y, finalmente, también habría que añadir aquí un texto muy importante publicado inicialmente en 1967, «La forma y el querer-decir. Notas sobre la fenomenología del lenguaje», aunque no se difundió y conoció verdaderamente hasta que se reeditó en el célebre compendio de 1972 titulado *Márgenes – de la filosofía*.

En este listado de libros y textos, *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl* es el primero y más extenso. Ahora bien, constatamos no sin perplejidad que este apenas cuenta con comentarios rigurosos y que, como decíamos, no se han realizado comparaciones exhaustivas con las otras obras mencionadas. Parece que se ha olvidado la primera en-

8. Las fechas entre paréntesis indican el año de su primera publicación. En el caso de «Génesis y estructura» y «Fuerza y significación», fueron reeditados posteriormente en 1967 dentro del citado compendio *La escritura y la diferencia*. Referenciamos este último texto citado y menos conocido, publicado en griego en la revista *Epokhè*, Atenas, febrero de 1966, y reeditado recientemente en un número de la revista *Alter* titulado «Derrida et la phénoménologie», n.º 8, Paris 2000, 69-84.

trega de esa serie de textos escritos por Derrida sobre la fenomenología husserliana: *El problema de la génesis* es, en efecto, el disparo de salida de una interpretación sobre Husserl y la fenomenología que determina el carácter no solo de todas las obras posteriores del mismo Derrida, sino también de toda una línea fundamental de la filosofía francesa. Quizá por su publicación tardía en francés (1990) o por considerarse una obra de juventud, una mera tesina universitaria, se ha ignorado el *verdadero* origen del pensamiento derridiano. Y entonces ¿cuál es ese *origen*? ¿Cómo situarlo en el conjunto de la obra derridiana y en su época?

Antes de empezar a responder, advertimos nuevamente del riesgo que comporta hablar sobre el «origen» o la «evolución» de un pensamiento cuyo caballo de batalla es, precisamente, un cuestionamiento del origen y de toda comprensión evolutiva del pensamiento filosófico. La reflexión que proponemos a continuación juega con ese riesgo, apostando por una interpretación del pensamiento derridiano que no esté, a su vez, derridianizada. Es decir, partimos de la necesidad de poder hablar del pensamiento derridiano sin adoptar sus prácticas de lectura y escritura, reconociendo los riesgos que Derrida señala sin asumirlos hasta el punto de imitar, *religiosamente*, su manera de proceder.

Comparemos entonces dos breves fragmentos para entender de dónde parte el pensamiento derridiano y en qué consiste lo que podemos considerar su *giro* fundamental. En *El problema de la génesis*, tras una interesante y compleja reflexión sobre el yo puro, leemos:

> En los límites de la pureza, siempre encontramos la síntesis o la génesis del tiempo constituyéndose en sí mismo como sujeto. Esta síntesis genética es hasta tal punto originaria y *a priori* que no podemos determinar de ningún modo si el tiempo precede a la subjetividad pura o al revés –la dialéctica es infinita porque la subjetividad constituyente se confunde sintéticamente con el tiempo, porque la existencia es una finitud «para sí»–[9].

Como apunta el propio Derrida en su «Advertencia», ya en 1954 aparece la imposibilidad de la pureza y la contaminación originaria que se convertirá en el caballo de batalla de todo su pensamiento. Serán cincuenta años de trabajo filosófico desplegando las implicaciones de esa contaminación originaria y declinándola con distintos nombres y en diversos ámbitos: «En el origen adviene la *ruina*, es lo que le adviene primero, al origen», dice por ejemplo en un escrito sobre dibujo y pintura en 1990[10]. Pero lo que nos interesa aquí es subrayar que esa tensión que

9. Véase aquí, p. 183; versión fr.: p. 171-172.

10. En francés: «À l'origine arrive la ruine, elle est ce qui lui arrive d'abord, à l'origine», véase J. Derrida, *Mémoires d'aveugle. L'Autoportrait et autres ruines*, Réunion des Musées Nationaux, Paris 1990, 69 (el subrayado es nuestro, así como las traducciones de todas las citas siempre que no se indique lo contrario).

contamina el origen se caracteriza en 1954, precisa e insistentemente, como «dialéctica». La génesis trascendental del tiempo y la subjetividad constituyente es una génesis dialéctica. Unos trece años más tarde, en 1967, Derrida escribe al final de *La voz y el fenómeno*:

> Por ello mismo, comparada con la idealidad de lo infinito positivo, esa relación con mi-muerte se vuelve un accidente de la empiricidad finita. El aparecer de la *diferancia* infinita es él mismo finito. Así pues, la *diferancia* que no es nada sino en esa relación se vuelve la finitud de la vida como relación esencial a sí como a su muerte. *La diferancia infinita es finita*[11].

La «dialéctica» infinita frente a la existencia finita ha desaparecido, ha mutado en «*diferancia*»: donde en 1954 se decía «La dialéctica es infinita (…) porque la existencia es una finitud 'para sí'», leemos en 1967 que «*La diferancia infinita es finita*» por «la finitud de la vida como relación esencial a sí como a su muerte». El paralelismo entre los fragmentos se rompe, de entrada, por el cambio fundamental entre «dialéctica» y «*diferancia*». Este cambio no se debe simplemente a un cambio temático, aunque es muy importante tener en cuenta que el tema principal en 1954 era la génesis, mientras que los análisis de 1967 se aplican más bien a la cuestión del signo para poner de relieve los fundamentos metafísicos de la fenomenología husserliana. Ahora bien, la desaparición de la «dialéctica» no se explica simplemente por ese cambio de temática. ¿Por qué Derrida recurrió a la dialéctica para estructurar su primer acercamiento a Husserl en 1954? ¿Y qué concepción de la dialéctica está utilizando? ¿Por qué desaparece en *La voz y el fenómeno*, de 1967? ¿Deja alguna huella tal desaparición? Esbocemos algunas reflexiones sobre estas cuestiones, a las que Derrida alude tal vez demasiado apresuradamente en la citada «Advertencia» que abre este libro, donde escribe: «*la 'contaminación' originaria del origen recibe ahí un nombre filosófico al que tuve que renunciar: la* dialéctica, *una 'dialéctica originaria'*».

Derrida recurre en 1954 a la dialéctica porque le permite poner de relieve y llevar hasta sus últimas consecuencias la dualidad que está en los fundamentos mismos de la fenomenología y que Husserl, por su adhesión al idealismo trascendental, no quiere asumir. Según Derrida, esa dualidad se encuentra a diferentes niveles, es fundamental e irreductible,

11. J. Derrida, *La voix et le phénomène*, coll. Quadrige, PUF, Paris 1967 (reed. 1998), p. 114; versión cast. de Patricio Peñalver, *La voz y el fenómeno*, Pre-textos, Valencia 1985 (aquí reed. 1995), p. 165.

impide cualquier origen puro y absoluto. Así, la fenomenología husserliana se fundamentaría en ciertas nociones articuladas de tal manera que no puede determinarse la anterioridad de una con respecto a la otra. Por ejemplo, Derrida empieza apuntando la dualidad entre filosofía e historia, entre conocimiento y experiencia, entre conocer y ser, e incluso entre fenomenología y ontología –en cierto sentido existencialista antes bien que propiamente heideggeriano[12]–; pero también señala en este sentido la noción misma de intencionalidad (la relación originaria entre, por una parte, la esfera indubitable y sin escorzos de la inmanencia, y, por otra, la esfera incierta y con escorzos de la trascendencia respecto a la conciencia) o los *eide* como «*a priori* concretos» (pieza fundamental, oximórica, del método fenomenológico que lo aleja así del formalismo); todo ello sitúa a la fenomenología en una frontera entre el idealismo y el empirismo, entre lo trascendental y lo empírico que Derrida explota como lugar de tensión e inestabilidad irreductible. Asumiendo esta perspectiva, estallan de golpe todas las nociones que se articulan en los diferentes niveles de las descripciones husserlianas: la innovación y la tradición de la génesis del número en la *Filosofía de la aritmética*, así como la relación entre el psicologismo y el logicismo en las *Investigaciones lógicas*; el tiempo objetivo y el tiempo fenomenológico, o la impresión originaria, la retención y la protención en las *Lecciones* sobre el tiempo; la *hylé* y la *morphé*, el hecho y el *eidos*, lo constituyente y lo constituido, la nóesis y el nóema de las *Ideas* I; la actividad y la pasividad de la intencionalidad en *Experiencia y juicio*; lo empírico y lo trascendental, la idealidad y la historicidad de las significaciones, etc.

En este sentido, y a diferencia de la posición extra o directamente antifenomenológica de *La voz y el fenómeno*, Derrida permanece durante todo el presente libro dentro de los límites de la fenomenología como lugar desde el cual puede llevarse a cabo, a través de la dialéctica, una lectura del pensamiento husserliano que lo libere de la eidética y del idealismo trascendental:

> lo que nos proponemos es mostrar que, solo a partir de Husserl e incluso explícitamente en él, puede, si no revelarse, al menos fundamentarse, autentificarse, realizarse el gran tema dialéctico que anima y motiva la tradición filosófica más potente, del platonismo al hegelianismo[13].

12. Derrida propone una distinción importante entre su comprensión de la existencia, como irreductiblemente dialéctica, y la existencia en sentido heideggeriano que, por la posibilidad de autenticidad como «resolución», contiene la posibilidad de reducir dicha dialéctica. Véase el capítulo primero de la cuarta parte, «El nacimiento y la crisis de la filosofía», p. 262, nota 8.

13. Véase aquí el «Prólogo», p. 23; versión fr.: p. 7.

Así pues, en el marco de una reflexión sobre la génesis, el planteamiento derridiano se apoya en una «dialéctica originaria» para marcar la imposibilidad de la anterioridad de uno de los términos respecto al otro (innovación y tradición, psicologismo y logicismo, *hylé* y *morphé*, hecho y *eidos*, actividad y pasividad, constituyente y constituido, etc.), y para rechazar, en consecuencia, la posibilidad de un origen puro: la contaminación es necesariamente originaria. Así, la dialéctica vendría utilizada por Derrida como una estructura que encadena necesariamente dos términos comprendidos como «momentos» (véase p. 52) y que, por tanto, no implica privilegio del uno con respecto al otro. Ahora bien, hay dos cuestiones más que nos interesan respecto a la noción de dialéctica tal y como viene utilizada por Derrida en 1954. Empecemos leyendo varias alusiones y definiciones de la dialéctica que propone en el presente libro:

> «Es la imposible confusión analítica pero *necesaria identidad sintética* de la experiencia y del conocimiento lo que 'significa' la idea de dialéctica»;
>
> «la dualidad tiene que constituir el nóema después de ser constituida ella misma como correlación; en una palabra, tiene que constituir la unidad a la vez que la supone. Esto es lo que llamamos dialéctica»;
>
> «La toma de conciencia simultánea o *a priori sintética* de esa insuficiencia necesaria y de ese rigor posible constituye, a nuestro parecer, la idea misma de la filosofía como dialéctica infinita»;
>
> «La teleología sería así, según la misma dialéctica del tiempo y la misma *síntesis a priori* del ser y del tiempo, a la vez producción y producto de la historia»;
>
> Y de manera muy reveladora, con y más allá de Husserl: «De este modo, la idea misma de una intuición *a priori* de las esencias, principio rector de toda fenomenología, debe ser transformada profundamente a la luz de la dialéctica cuya necesidad estamos verificando a cada paso. Los *a priori* concretos de la génesis, las formas finales de lo conocido, etc., fundados en su propia síntesis pasiva, en composición con su contrario y no siendo genético más que en esa misma medida: por un prejuicio irreductible, y en desacuerdo con los resultados mismos de su análisis, Husserl sigue definiendo el método y la filosofía primera de la fenomenología como un idealismo trascendental»[14].

Como confirma esta última cita, la dialéctica le sirve a Derrida para llevar hasta sus últimas consecuencias los resultados del pensamiento husserliano sin los límites impuestos por una concepción de la filosofía como idealismo trascendental. Ahora bien, a la vez, esta dialéctica defi-

14. Veáse aquí, respectivamente, p. 229, 170, 234, 254, 244; versión fr.: p. 222, 157, 226, 248-249 y 237.

nida como movimiento hacia una «unidad presupuesta», hacia una «necesaria identidad sintética», hacia una «toma de conciencia simultánea o *a priori sintética*» o hacia una «síntesis *a priori*» se le vuelve finalmente en contra al mismo Derrida cuando, años más tarde, pretenderá escapar con la «*diferancia*» de toda unidad, de toda identidad sintética o síntesis *a priori* del movimiento dialéctico. En 1967 publicaba *La voz y el fenómeno* y en 1968 pronunciaba la que sería una de sus conferencias más importantes, titulada «La Diferancia», donde el otrora defensor de la dialéctica describe perfectamente las razones de su rechazo:

> Porque el carácter económico de la *diferancia* no implica de ningún modo que la presencia diferida pueda todavía reencontrarse, que no haya ahí más que una inversión que retarda provisionalmente y sin pérdida la presentación de la presencia, la percepción del beneficio o el beneficio de la percepción. Contrariamente a la interpretación metafísica, dialéctica, «hegeliana», del movimiento económico de la *diferancia*, hay que admitir aquí un juego donde quien pierde gana y donde se gana y se pierde en cada turno[15].

La diferenciación difiriente de la *diferancia* no puede reducirse a una complicación dialéctica que concluya en una síntesis como retorno a una identidad, a una unidad. La *diferancia* no sintetiza, sino que difiere la síntesis *sine die*, excluye la recuperación de la tensión bajo la forma de una presencia sin pérdida. En cambio, la dialéctica en *El problema de la génesis* sí que permite tal recuperación y concluye en una síntesis del sentido. Derrida repetirá a lo largo de su vida los mismos motivos de ese rechazo de la dialéctica. Así, lo que en 1954 constituía una lectura dialéctica del pensamiento husserliano desde el interior mismo de la fenomenología se radicaliza, más tarde, en un rechazo de toda dialéctica como pensamiento inscrito en el horizonte de la metafísica de la presencia. Explícitamente, en *La escritura y la diferencia* de 1967 escribe: «La negatividad se ha determinado siempre por la dialéctica –es decir, por la metafísica– como *trabajo* al servicio de la constitución del sentido»[16].

15. J. Derrida, «La différance», en *Marges – de la philosophie*, Minuit, Paris 1972, 21; versión cast. de Carmen González, *Márgenes – de la filosofía*, Cátedra, Madrid 1989 (aquí reed. 2010), 55. Y también leemos al final de «Ousia y grammé»: «Tal diferencia nos daría ya, de nuevo, a pensar una escritura sin presencia y sin ausencia, sin historia, sin causa, sin arquía, sin *télos*, alterando absolutamente toda dialéctica, toda teología, toda teleología, toda ontología. Una escritura que excede todo lo que la historia de la metafísica ha comprendido en la forma de la *grammé* aristotélica, en su punto, en su línea, en su círculo, en su tiempo y en su espacio», véase J. Derrida, «Ousia y grammè», en *Marges –de la philosophie*, 78; versión cast.: p. 102.

16. J. Derrida, «Le cogito et l'histoire de la folie», en *L'écriture et la différence*, Eds. du Seuil, Paris 1967, 54-55, nota 1; versión cast. de Patricio Peñalver, *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona 1989, 51, nota 4.

Ahondando más en este paso de la dialéctica a la *diferancia*, deben mencionarse asimismo dos precisiones importantes. Primero, la síntesis de la que habla Derrida en 1954 como culminación de la dialéctica no debe entenderse como «superación» con vistas a un Saber Absoluto. En una nota crucial del presente libro –aunque demasiado breve y que fue extrañamente tachada del texto–, Derrida advierte que la dialéctica que está poniendo en juego no es ni la de Tran Duc Thao –como ya señalaba en la «Advertencia»– ni tampoco la de Hegel que «termina en un Saber Absoluto, etc.»[17]. Lo que a Derrida le interesa de la dialéctica es, por tanto, la tensión necesaria entre dos términos sin anterioridad temporal del uno con respecto al otro, y cuya síntesis es efectivamente posible pero no nos «asciende» a otro nivel. Asimismo, el dilema irresoluble que se planteaba en 1954 respecto al origen se torna un problema tanto más profundo en 1967: en *El problema de la génesis* la cuestión consistía en preguntarse cuál de los términos encadenados dialécticamente era originario y en afirmar, finalmente, una imposible anterioridad de uno de los términos con respecto al otro; en *La voz y el fenómeno*, en cambio, ya no se pondrá de relieve ese origen sintético, sino la imposibilidad misma de distinguir entre los términos de toda dualidad. En efecto, Derrida escribe a este respecto:

> *En su valor ideal, todo el sistema de «distinciones esenciales» es, pues, una estructura puramente teleológica.* Por ello mismo, la posibilidad de distinguir entre signo y no-signo, signo lingüístico y signo no-lingüístico, expresión e indicación, idealidad y no-idealidad, sujeto y objeto, gramaticalidad y no-gramaticalidad, gramaticalidad pura y gramaticalidad empírica, gramaticalidad pura general y gramaticalidad pura lógica, intención e intuición, etc., esta pura posibilidad es diferida al infinito[18].

Como ya hemos señalado, lo que constituía en 1954 un *dilema* irreductible en el marco de una reflexión sobre el origen se torna en 1967 un problema de *distinción*: la *diferancia* implica efectivamente la imposibilidad de un origen puro porque las mismas distinciones fundamentales (*wesentlichen Unterscheidungen*) de la fenomenología husserliana vienen diferidas al infinito. El propósito de *La voz y el fenómeno*, por tanto, ya no consiste en poner de relieve la dialéctica irreductible del origen, sino la imposibilidad de la distinción entre los términos fundamentales

17. Véase la IV parte, capítulo primero «El nacimiento y la crisis de la filosofía», nota 8. Respecto a una lectura de Hegel más exhaustiva que esta y que otras alusiones en el presente libro, véase J. Derrida, *Glas*, Galilée, Paris 1974 (reed. 2004).

18. J. Derrida, *La voix et le phénomène*, 113; versión cast.: *La voz y el fenómeno*, 163.

de la fenomenología husserliana. De hecho, como veremos en nuestro tercer apartado, este cambio de la dialéctica por la *diferancia* caracteriza, de diversas maneras, toda una época de la filosofía francesa.

Para concluir con este segundo apartado, dos apuntes sobre la dialéctica en *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*:

1. *La praxis descriptiva y la dialéctica*

Puede ahora responderse a la pregunta que planteábamos al final de nuestra primera sección. Decíamos: ¿está el pensamiento de la dialéctica en *El problema de la génesis* arraigado necesariamente a una praxis de escritura que no se cuestiona a sí misma en todos sus niveles, mientras que el pensamiento de la *diferancia* sí que implicaría inextricablemente tal cuestionamiento? En la medida en que el cuestionamiento de la escritura que Derrida llevará a cabo ya en 1967 se orienta hacia una desestabilización de «el sentido» de un texto como forma, presencia, síntesis o unidad ideal del significado, y en la medida en que la dialéctica culmina en *El problema de la génesis* con una síntesis, podemos entonces establecer un vínculo entre el rechazo de la dialéctica y el advenimiento de una praxis de escritura difiriente, deconstructora, diseminante. Es más, la distinción entre «lo que dice» el texto y «cómo lo dice» es una distinción que todavía puede formularse en 1954, puesto que la lectura dialéctica de Derrida en 1954 no cuestiona propiamente la posibilidad general de distinguir entre los términos fundamentales que venimos señalando; en cambio, dado que la *diferancia* sí cuestiona la posibilidad de distinguir los términos fundamentales en la fenomenología husserliana, podemos inferir que la distinción misma entre «lo que dice» el texto y «cómo lo dice» queda *eo ipso* diferida al infinito. De hecho, este será uno de los frentes de batalla filosófica que Derrida no aborda en 1954, pero que le ocupará efectivamente a partir de 1967: no hay un significado trascendental y, por tanto, independiente de la cadena de significantes; no hay un «qué» del texto separado de su correspondiente «cómo»; no hay teoría filosófica sin una praxis de escritura porque la distinción misma está diferida al infinito.

Por todo ello, puede postularse efectivamente una relación necesaria entre la dialéctica, la *diferancia* y cierto tipo de praxis de escritura. ¿Acaso sería imaginable una praxis de escritura que desestabilizara, difiriera y deconstruyera necesaria y explícitamente el sentido de un texto que, por su parte, propusiera la posibilidad y efectividad de una síntesis del sentido? En definitiva, la dialéctica que propone este libro apela a cierta praxis de escritura donde el sentido sigue presentándose como «el sentido» sin cuestionar radicalmente el estatuto del texto, así como la *diferancia* (la deconstrucción, la diseminación) apelará a otro tipo de escritura donde el sentido del texto explotará en su pluralidad *impresentable*.

Pero la relación entre praxis de escritura y dialéctica no termina ahí. En un fragmento ya citado, Derrida escribía: «De este modo, la idea misma de una intuición *a priori* de las esencias, principio rector de toda fenomenología, debe ser transformada profundamente *a la luz de la dialéctica cuya necesidad estamos verificando a cada paso*» (el subrayado aquí es nuestro)[19]. Nos interesa remarcar ese «... verificando a cada paso», porque resulta que hay un «paso» que Derrida no da en este libro y que podría iluminar otro ámbito analizable «a la luz de la dialéctica». Me refiero, como ya he avanzado al principio de este estudio, a la praxis de escritura, al modo en que están escritos tanto los textos husserlianos como el texto derridiano mismo, es decir, tanto la *Husserliana* como *El problema de la génesis*.

No es aquí el lugar de insistir más aún en la necesidad de un estudio combinado del «qué dicen» los textos fenomenológicos y del «cómo lo dicen», pero tampoco queremos ignorar la reflexión sobre la escritura misma y confinarla al cajón de lo *suplementario*, como suele hacerse en los estudios fenomenológicos especialmente y, en general, en toda la filosofía. No sería un gesto honesto ni riguroso, y menos aquí, habida cuenta del trabajo de escritura filosófica que Derrida realizó desde los 60 y que fue acentuando en el último período de su trayectoria. En otros textos a los que remito, ya he insistido en la importancia de una reflexión sobre la praxis de escritura en fenomenología, donde la descripción se erige como método fundamental en oposición a otras escuelas filosóficas donde rige la inferencia lógica como base de construcción de los textos[20]. Sirva esto para introducir aquí, brevemente, el interés de

19. Véase *supra* nuestra nota 14, la última alusión al significado de la dialéctica en Derrida.

20. En otros textos, me he centrado en describir la praxis de escritura de E. Husserl y de J.-L. Marion, construyendo otro acercamiento a la fenomenología (y a la filosofía) donde el «qué» y el «cómo» del sentido están inextricablemente ligados. Referencio aquí algunos de esos textos que exploran lo que he venido llamando «fenomenología lingüística». Sobre Husserl: «Políticas textuales. Análisis de fenomenología lingüística aplicado al texto husserliano», en *Investigaciones Fenomenológicas*, n.º 8, 2011, 45-59 –disponible en la web de la S.E.F.E.–; también «Violence et phénoménologie: quel plaisir! Recherches sur le 'als' et le 'wie' chez E. Husserl», en *Violence du logos. Entre science du texte, philosophie et littérature*, L. Kurts, M. Vallespir y M.-A. Watine (eds.), Garnier, Paris 2013, 45-60; respecto a J.-L. Marion, véase mi breve presentación a *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*, Síntesis, Madrid 2008, pag. 16-27; y más extensamente el epílogo a *Dios*

pensar la dialéctica también en la praxis de escritura de Husserl. Algo que Derrida evoca de pasada, pero que no desarrolla suficientemente en su escaneado exhaustivo de la obra husserliana.

Así pues, en un primer nivel general, cabría profundizar en el movimiento en zigzag al que está sometido el método fenomenológico. En nuestro libro, Derrida evoca en varias ocasiones el zigzag, pero abordándolo teóricamente y sin relacionarlo con la escritura misma de Husserl. Escribe por ejemplo: «¿No es cierto que solo puede discernirse el sentido originario de la geometría si se supone que su sentido total es conocido y está completado? ¿Acaso no descubro la evidencia originaria a partir de una evidencia actual? ¿Y todo ello siempre según el método dialéctico del 'zigzag'?»[21]. El zigzag viene definido aquí, en efecto, como método dialéctico, pero sería un error entender tal vinculación entre el zigzag y la dialéctica de un modo estrictamente hegeliano, por ejemplo, como relación de negación entre dos términos que culminan en una síntesis comprendida como superación. Si Derrida considera el zigzag como un método dialéctico, es porque la relación entre el uso de un concepto y su elucidación se implican necesariamente, y sin anterioridad de una de las fases de la investigación respecto a la otra. Este es el sentido de «dialéctica» que Derrida moviliza y que hemos ido señalando en este estudio a diferentes niveles y desde diferentes perspectivas. En esta última cita, Derrida se refiere al origen de la geometría con este mismo sentido de «dialéctica», y no sería falso aplicar eso mismo a la otra aparición bien conocida del termino «zigzag» en Husserl. En el apéndice del § 6 de la introducción a las *Investigaciones lógicas*, que Derrida no cita, Husserl señala una necesaria «interdependencia» de los conceptos, de modo que los primeros análisis *necesitan* de unos segundos análisis tanto como estos de aquellos[22]. Unos y otros análisis son momentos de la investigación fenomenológica, cuya relación necesaria no determina ni la anterioridad ni la preeminencia de los unos con respecto a los otros.

sin el ser, Ellago, Castellón 2010, 315-356; también en «Écriture phénoménologique et théologique: fonctions du 'comme', 'comme si' et 'en tant que' chez Jean-Luc Marion», en *Studia Phaenomenologica*, Zeta books, Bucarest 2009, 135-156.

21. Véase aquí p. 272; versión fr.: p. 266. En su introducción a *El origen de la geometría* aludirá en tres ocasiones al zigzag, pero sin relacionarlo directamente con la dialéctica.

22. Respecto a las referencias de E. Husserl al zigzag, véase *Investigaciones lógicas*, § 6, versión cast. de José Gaos y M. García Morente, Alianza, Madrid 1982, 226, y *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, § 9 L, versión cast. de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Crítica, Barcelona 1991, 61. Marc Richir ha realizado un magnífico análisis del zigzag en su primera *Meditación fenomenológica*, véase *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*, § 1, J. Millon, Grenoble 1992, 11ss.

Esta misma lectura dialéctica viene confirmada, en un nivel más cercano al texto, por el carácter procesual de los textos husserlianos: la praxis de escritura de Husserl revela una gran precisión descriptiva, pero también un constante movimiento de búsqueda que se refleja en la naturaleza misma de sus descripciones, afirmaciones, anotaciones y correcciones posteriores. Un movimiento de escritura que se busca a la vez que se escribe, tal y como revelan más claramente sus manuscritos. ¿Acaso este carácter procesual de su escritura no refleja el movimiento mismo de un pensamiento zigzagueante? ¿No nos indica, desde otro prisma, la razón de las constantes alusiones de Husserl al (falso) estado incipiente de la fenomenología? ¿No reside el carácter zigzagueante y procesual de la escritura husserliana en la base misma de «la tarea infinita de la filosofía» como dialéctica?[23]

Acercándonos más aún al texto husserliano, también podría advertirse un movimiento dialéctico entre los modos de descripción propiamente dichos, es decir, entre las diferentes maneras en que Husserl desarrolla concretamente sus descripciones. En un análisis más detallado y que presupone ciertos trabajos a los que ya hemos remitido, veríamos entonces que la búsqueda de un modo de descripción pura (*reine Deskription*) se articula –en las LU, por ejemplo– con al menos otro modo de descripción que no puede, empero, ser suprimido y que aparece necesariamente en el origen mismo de toda escritura fenomenológica: nos referimos al modo de descripción corriente (*die gewöhnliche Sprechweise*) que configura originariamente, a través de su relación con la descripción pura, el sentido del texto husserliano. De hecho, la descripción pura representaría la «idealidad» del lenguaje frente a la «historicidad» o «empiricidad» del modo de descripción corriente. Entendida de esta forma, la relación entre estos dos modos de descripción queda inmersa en una de las dualidades dialécticas que atraviesan el presente libro.

Pero volvamos a Derrida. *El problema de la génesis* realiza un escaneado riguroso de la obra de Husserl, pero no atiende suficientemente al nivel propiamente textual de las obras husserlianas, donde las dualidades articuladas dialécticamente entre innovación y tradición, psicologismo y logicismo, *hylé* y *morphé*, hecho y *eidos*, actividad y pasividad, etc., podrían completarse con el movimiento zigzagueante y procesual de las descripciones, o con la relación irreductible entre los dos modos descriptivos utilizados. No obstante, encontraremos dos brevísimas

23. Sobre el carácter procesual de la escritura husserliana, remitimos a uno de los pocos ensayos que abordan la fenomenología desde la praxis de escritura: Nathalie Depraz, *Écrire en phénoménologue*, Encre marine, Fougères 1999.

pero no menos importantes referencias teóricas al tipo de lenguaje que correspondería a esa dialéctica del origen, a un «lenguaje de la génesis dialéctica», por llamarlo así. Por una parte, Derrida señala que los dos términos de la dialéctica en cualquier nivel del análisis entran en relación de tal modo que no les correspondería un juicio atributivo, analítico o sintético; el sujeto A y el predicado B no pueden estructurarse como «A es B» (la invención y la verificación, por ejemplo, o la creación y el cumplimiento, el surgimiento y la tradición, en el marco preciso de la tensión que articula toda génesis) porque, como apunta Derrida, se dan «conjuntamente en cada uno de sus momentos respectivos. Antes incluso de que se atribuya la una a la otra, desde un punto de vista aparentemente analítico, la invención es 'ya' verificación, la verificación es 'ya' invención». Por otra parte, Derrida también señala brevemente la consecuencia en el discurso de ese hiper-dialectismo. La articulación dialéctica de las dualidades, asumida en el origen mismo del nivel constituyente, debe resonar igualmente en el resto de niveles: si la subjetividad absoluta y el tiempo, como ya se ha indicado, se articulan dialécticamente sin anterioridad de uno con respecto al otro, también todo discurso filosófico estará sometido a la misma ley:

> La libertad y la subjetividad absoluta no están, por tanto, ni *en* el tiempo, ni *fuera* del tiempo. Este choque dialéctico de contrarios es absolutamente «fundamental» y se sitúa en el origen de toda significación; debe reproducirse, pues, en todos los niveles de la actividad trascendental y de la actividad empírica fundamentada en ella. Por ejemplo, todo lenguaje auténtico deberá asumir una ambigüedad *a priori*. –Ya nada podrá designarse o definirse sin postular inmediatamente un discurso absolutamente opuesto. Todo discurso filosófico parece estar marcado por esta necesidad. Dejar de estar «marcado» por esta necesidad y asumirla indefinidamente es lo que nos parece definir la verdadera «tarea infinita», «la idea práctica» de la filosofía[24].

Estas son las dos únicas reflexiones sobre el tipo de lenguaje que correspondería directamente a ese hiper-dialectismo ya indicado. A pesar de su brevedad, su contenido es altamente valioso, en la medida en que nos permitirían establecer una comparación con la concepción del lenguaje que Derrida aplicará después a sus textos más deconstructivos. En efecto, aceptar esa «ambigüedad *a priori*» de todo discurso y la postulación en todo discurso de su «absolutamente opuesto» es una concepción del lenguaje que se desplegará posteriormente en la escritura derridiana. Se abren así posibles vínculos del lenguaje de la génesis dialéctica con el «(no-)saber» de la *diferancia* tal y como se indica en la últimas páginas de *La voz y el fenómeno*, con la estructura en «ni…, ni…» o con el interés por la teología negativa y su debate con Marion en torno a las estructuras no-predicativas de la plegaria y/o de la alabanza. Baste con indicar estas pistas para «las futuras generaciones de investigadores». Así pues, esta y otras cuestiones nos alertan sobre la necesidad de reseguir la *huella* que ha dejado la dialéctica en la *diferancia*, en la deconstrucción, en el pensamiento derridiano, también a nivel del lenguaje mismo.

En cualquier caso, a pesar de estas breves pero importantes reflexiones teóricas, el hecho es que Derrida no cuestiona su propia praxis de escritura en *El problema de la génesis*, como sí hará obsesivamente años después en todos sus textos. Al margen de ciertas repeticiones y un tono académico –como ya esbozamos en la primera sección–, lo que interesa señalar es que Derrida, desde mitad de los años 60, sí estuvo muy atento a la relación entre el qué y el cómo de la escritura, entre lo que dice un texto y cómo lo dice, caracterizando esa relación de diferentes modos. Sin poder desarrollarlo en detalle, indiquemos que también esa relación entre el qué y el cómo de un texto puede ser una relación dialéctica, donde uno de los polos no se entiende sin el otro, ni lo precede: la síntesis del sentido del texto (o su sentido siempre diferido, si se prefiere seguir al Derrida de la «*diferancia*») sería el resultado de esa tensión originaria entre lo que dice el texto y cómo lo dice.

En definitiva, los diferentes niveles textuales que hemos indicado apuntan cuestiones referidas a la praxis de escritura que están abiertas, pero no analizadas específicamente, en *El problema de la génesis*. Tanto para el texto de Husserl como para el texto mismo de Derrida, se alude a la praxis de escritura a un nivel teórico, sin un verdadero trabajo textual. Quizá estos niveles más cercanos al texto también esperan ser iluminados «a la luz de la dialéctica»[25].

24. Véase aquí, respectivamente, p. 27 y 138; versión fr.: págs. 10 y 126. Hemos reproducido la primera cita de forma fragmentaria. El pasaje completo dice así: «aquí, el sentido mismo de cada uno de los términos es tal que el sujeto y el predicado se dan conjuntamente en cada uno de sus momentos respectivos. Antes incluso de que se atribuya la una a la otra, desde un punto de vista aparentemente analítico, la invención es 'ya' verificación, la verificación es 'ya' invención. Resulta entonces necesario *a priori* que los dos términos de estos juicios sean intercambiables; ambos son, a la vez, sujeto y predicado. La necesidad que los liga es absoluta. Pero, al mismo tiempo, la evidencia de tales juicios no es analítica».

25. En *Valencias de la dialéctica*, Eterna cadencia, Buenos Aires 2013, 121, F. Jameson apunta a una comprensión dialéctica –aquí en estricto sentido hegeliano, culminando en una superación– de la relación entre Husserl, Tran Duc Thao y Derrida, tríada que podría declinarse como fenomenología, marxismo y dialéctica. Sus análisis se alejan quizá demasiado del sentido de dialéctica que encontramos propiamente en *El problema de la génesis*, concentrándose más bien en las reflexiones de Derrida sobre Hegel en el intrincado libro *Glas*, que ya hemos referenciado.

2. *Un segundo apunte: la dialéctica post-metafísica*

El giro de la dialéctica a la *diferancia* se produce en el intervalo entre 1954 y 1967, entre *El problema de la génesis* y *La voz y el fenómeno*. La introducción que Derrida escribió para su traducción de *El origen de la geometría*, publicado en 1962, constituye una etapa intermedia: ahí Derrida empieza a interesarse por el lenguaje, que estará en el centro de *La voz y el fenómeno* cinco años más tarde, pero la dialéctica todavía aparece en esa introducción como la noción clave para leer a Husserl. En la introducción a *El origen de la geometría* leemos efectivamente:

> ¿por qué tener que elegir, como pensaba J. Cavaillès, entre una «lógica absoluta» y una «lógica trascendental» o entre «una conciencia del progreso» y un «progreso de la conciencia»? Tanto más en la medida en que la dialecticidad de la génesis que J. Cavaillès opone a «la actividad» de la conciencia husserliana es precisa y profusamente descrita por Husserl en distintos niveles, aunque la palabra no sea nunca pronunciada[26].

En otros pasajes de esa misma introducción, Derrida insiste en la pertinencia de la dialéctica para interpretar la obra husserliana. Por la fuerza e importancia que reviste en la obra derridiana, manifiestamente entre 1954 y 1962, la dialéctica no podía desaparecer posteriormente de manera absoluta. A pesar de la irrupción de la *diferancia* en 1967, la desaparición de la dialéctica debe ser, en efecto, matizada.

Como Derrida mismo apunta en una reveladora nota de la «Advertencia» que abre este libro, su relación con la dialéctica nunca quedó definitivamente cerrada. De hecho, años más tarde, asumirá el interés de repensar la dialéctica hegeliana en su libro *Glas* (1974), así como otro sentidos de la dialéctica. Aludirá también en textos periféricos, por ejemplo, a un pensamiento de la dialéctica que no sea la recuperación de la negatividad como *trabajo* para la identidad del sentido o de la presencia. Así lo hace en un texto sobre Antonin Artaud, donde leemos:

> Si se piensa convenientemente el *horizonte* de la dialéctica –al margen de un hegelianismo de convención–, podemos quizá entender que [la dialéctica] es el movimiento indefinido de la finitud, de la unidad de la vida y de la muerte, de la diferencia, de la repetición originaria, es decir, el origen de la tragedia como ausencia de origen simple[27].

26. J. Derrida, «Introduction», en *L'origine de la géometrie*, PUF, Paris 1962 (aquí reed. 2004), 157; versión cast. de Diana Cohen y Vera Waksman, *Introducción a «El origen de la geometría» de Husserl*, Manantial, Buenos Aires 2000, 150.

27. J. Derrida, «Le théâtre de la cruaté et la clôture de la représentation», en *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967, 364; versión cast. de Patricio Peñalver, «El teatro de la crueldad y la clausura de la representación», en *La escritura y la diferencia*, 340.

En muchos textos donde Derrida cita o alude a la dialéctica «hegeliana», esta queda inscrita en el horizonte de la metafísica y, por tanto, viene comprendida en tanto que *reapropiación* de lo *negativo* como *trabajo* para la *presencia* (unidad, síntesis, forma, etc.). Sin embargo, otros textos demuestran igualmente una relación no resuelta con la dialéctica: son textos periféricos respecto a la «filosofía», como el ya citado sobre Artaud o también en un texto sobre Bataille del mismo compendio *La escritura y la diferencia* donde Derrida sigue reflexionando sobre los otros sentidos posibles de la dialéctica. En uno de los textos publicados a finales de los 90, co-escrito con Maurizio Ferraris, Derrida menciona otra posible interpretación del tercer momento del movimiento dialéctico:

> Ese tercer término puede ser entendido como el mediador que permite la síntesis, la reconciliación, la participación, en cuyo caso aquello que no es ni esto ni eso permite la síntesis de esto y de eso. Pero esa función no se limita a la forma que ha asumido en la dialéctica hegeliana, y el tercero de ni-esto-ni-eso y el esto-y-eso también puede, de hecho, ser interpretado como aquello cuya absoluta heterogeneidad resiste a toda integración, participación y sistema, designando así el lugar donde el sistema no se cierra[28].

En este sentido, resultaría interesante preguntarse por la relación en la obra derridiana entre la dialéctica entendida desde la metafísica y desde la no-metafísica, así como entre la *diferancia* y la dialéctica no-metafísica. La renovación actual de la lectura de Hegel, con Slavoj Zizek o Catherine Malabou entre otros, podría ayudar a formular y desarrollar esta cuestión.

3. De la dialéctica a la diferencia: la filosofía francesa desde 1940 hasta 1960

Finalmente, puede desdibujarse la significación de este libro si no se comprende el panorama filosófico que se encontraba un estudiante en la Francia de los años 40 y 50, durante y después de la Segunda Guerra Mundial. Más allá de los referentes inmediatos a los que Derrida alude en la «Advertencia» (el filósofo vietnamita Tran Duc Thao y Jean Cavaillés, filósofo, lógico y matemático, fusilado por los nazis en 1944[29]), es

28. J. Derrida, *Il Gusto del Segreto*, Gius. Laterza, Roma-Bari 1997, 7; citado por F. Jameson, *Valencias de la dialéctica*, 38 (trad. modificada).

29. Respecto a la relación entre Derrida y Tran Duc Thao, remitimos a un reciente compendio de textos: J. Benoist et M. Espagne (eds.), *L'itinéraire de Tran Duc Thao*, Armand Collin, Paris 2013, en especial a los textos ahí recogidos de Daniel

preciso insistir en que la «dialéctica» era el *maître mot*, la palabra clave de la filosofía francesa del momento[30]. Al trabajo de Tran Duc Thao y Cavaillès, así como de Merleau-Ponty, Sartre o Hyppolite, cabe añadir la importancia del marxismo en el contexto político y el hegelianismo introducido en las raíces mismas de la época por el seminario que llevó a cabo Alexandre Kojève en la École pratique des Hautes Études bajo el título *La filosofía religiosa de Hegel*, de enero de 1933 a mayo de 1939. Un seminario al que Derrida no asistió, evidentemente (recordemos que nació en 1930 y que llegó a París en 1949 como alumno del instituto Louis-le-Grand en la clase preparatoria *khâgne*), pero que determinó la interpretación dominante de Hegel fundamentada en una metafísica del Trabajo y del Otro. Esta interpretación de Kojève influyó no solo en la generación francesa de los 40 y 50, sino también en Althusser y en el estructuralismo, como veremos enseguida[31]. La lectura que Derrida realiza de la obra de Husserl se ve influenciada directamente por ese panorama filosófico dominado por el método dialéctico en sus múltiples formas y procedencias. De hecho, el mismo Jean-François Lyotard esboza mucho más brevemente –en su opúsculo titulado *La fenomenología*, publicado precisamente el mismo año 1954– una interpretación de Husserl también en el marco de la dialéctica y con referencias a los seminarios de Kojève, insistiendo en varios aspectos que ya hemos evocado en nuestra segunda sección: la ausencia del «Saber Absoluto» en Husserl y el lenguaje del origen[32].

Giovannangeli, «Husserl entre Tran Duc Thao et Derrida», 133-146, y Raoul Moati, «Phénoménologie et dialectique. Derrida critique de Tran Duc Thao», 147-162.

30. Y me permito preguntar al lector o lectora: ¿cuál sería hoy nuestro *maître mot*, la palabra sin la cual no podemos pensar nuestra época?

31. En diversos pasajes del compendio de textos reunidos bajo el título *Introducción a la lectura de Hegel*, Kojève resume su interpretación de Hegel que tanta influencia tuvo. Véase, por ejemplo, *Introduction à la lectura de Hegel*, Gallimard, Paris 1947, 531; versión cast. de Andrés Alonso Martos, *Introducción a la lectura de Hegel*, Trotta, Madrid 2013, 597.

32. En un fragmento muy significativo de Lyotard a este respecto, leemos: «En consecuencia, cuando Kojève muestra en la *Introducción a la lectura de Hegel* que el método de la *Fenomenología del espíritu* es el mismo que el de Husserl, 'puramente descriptivo y no dialéctico' (p. 467), no se equivoca ciertamente; debe añadirse, empero, que la *Fenomenología* hegeliana *clausura* [*clôt*] el sistema, es la recuperación total de la realidad total en el saber absoluto, mientras que la descripción husserliana *inaugura* la captación de la 'cosa misma' más acá de toda predicación, y por ello nunca acaba de recuperarse, de borrarse, puesto que es un combate del lenguaje contra sí mismo para alcanzar lo originario (…) En este combate, es segura la derrota de la filosofía, del *logos*, puesto que lo originario, una vez descrito, ya no es originario en tanto que está descrito», véase J.-F. Lyotard, *La phénoménologie*, PUF, col. *Que sais-je?*, Paris 1954 (aquí reed. 2007), 42-43; versión cast. de Aída Aisenson de Kogan, *La fenomenología*, Paidós, Barcelona 1989, 56-57.

A todo ello debe añadirse tanto la aparición, ya a finales de los 60, de la interpretación cientificista de Marx por parte de Louis Althusser y el rechazo del Hegel introducido por Kojève, como la irrupción de una escuela de pensamiento que gozaría de rápida difusión: el estructuralismo. En sus libros sobre la historia de la filosofía francesa, Alain Badiou y Vincent Descombes describen respectivamente la entrada de Althusser en el contexto francés y la instauración del estructuralismo como escuela de pensamiento predominante. Descombes afirma sobre esto último:

> [En 1950] El mayor reproche posible era tener un pensamiento poco dialéctico. Después de 1960, la dialéctica sigue en el centro de la discusión, pero pasa al banquillo de los acusados. En ella, se ve la forma mas insidiosa de la «lógica de la identidad», considerándose esta a su vez como la ilusión filosófica por excelencia. Los filósofos de la época estructuralista en este punto recobran una vena bergsoniana: lo que llaman «lógica de la identidad» es la forma del pensamiento que no puede representarse *lo otro* sin reducirlo a *lo mismo*, que subordina la diferencia a la identidad. A esta lógica de la identidad, se opone un «pensamiento de la diferencia»[33].

Además del espíritu de una época, el interés creciente de Derrida por el lenguaje también es un elemento que pudo intervenir en su paso de la dialéctica a la *diferancia*: la comprensión estructural del lenguaje, y por ende de la escritura, confirmó la necesidad de abandonar la síntesis dialéctica a favor de determinaciones diferenciales. La clave radicaría entonces en comprender qué límites le impone la comprensión dialéctica de Husserl a una obra, como la Introducción a *El origen de la geometría*, que se concentra en el lenguaje. En la identificación de esas eventuales limitaciones, entre acercamiento dialéctico a Husserl e interés por el lenguaje, se encuentran quizá nuevas preguntas y respuestas sobre el *origen* y la *evolución* del pensamiento derridiano.

En conclusión –si es que pudiera alguna vez concluirse con un libro y un pensamiento determinados precisamente por un constante movimiento y tensión–, podemos afirmar que Derrida utiliza la dialéctica en el presente libro de un modo particular y ambivalente. Por una parte, la dialéctica le permite llevar el pensamiento husserliano hasta sus últimas consecuencias, pero también comporta, por otra parte, ciertos aspectos

33. V. Descombes, *Le même et l'autre*, Minuit, Paris 1979; versión cast. de Elena Benarroch, *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, Laertes, Madrid 1998 (3.ª ed.), 105.

que en los años posteriores vendrán abandonados y sustituidos, no sin lamento y reverberaciones, por la *diferancia*. La distinción y la síntesis entre elementos articulados dialécticamente desembocarán, a partir de 1967, en la (im)posibilidad de la distinción misma y de la síntesis del sentido, *ya siempre* diferidas. Un *giro* de la dialéctica a la *diferancia*, muy poco estudiado hasta hoy, que caracteriza el pensamiento derridiano y que en cierto modo corresponde, como decíamos, a las transformaciones del panorama filosófico francés de 1940 a 1960.

Hermeneia
FILOSOFÍA 108

A partir de la categoría de la génesis, Derrida ofrece una original lectura de la filosofía fenomenológica y pone las bases del pensamiento deconstructivo que desarrollará hasta su muerte.

Escrito entre los años 1953-1954, aunque publicado en 1990, *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl* intenta analizar las dificultades y reordenamientos que provocó en el fundador de la fenomenología la reflexión sobre el tiempo, el devenir y la historia, tanto en la constitución del sujeto trascendental como en la producción intencional del sentido de sus objetos, especialmente los científicos.

En esta obra de juventud, Derrida presenta el verdadero programa de su filosofía y de su escritura. Al acercarse hoy a sus páginas, el lector puede también recuperar algunos de los rasgos esenciales del fecundo e influyente panorama filosófico francés de mediados del siglo XX, donde figuras como Levinas, Sartre, Merleau-Ponty o Tran Duc Thao desarrollaron su pensamiento fenomenológico más característico.

Jacques Derrida (1930-2004), escritor y filósofo francés, se encuentra entre los más destacados e influyentes pensadores contemporáneos.

Avec le soutien du CNL
ISBN: 978-84-301-1900-4
PVP: 23,00 €
EDICIONES SÍGUEME

Jacques **Derrida**

El problema de la génesis en la filosofía de Husserl